禅与西方思想

当代学术思潮译丛

阿部正雄著



当今世界正在经历着深刻而巨大的变化。科学技术的发展日新月异，标志着人类认识和揭示自然奥秘的飞跃和深化。在科学技术飞跃发展的冲击下，在当代世界的哲学社会科学领域内涌起了一大批新的学科、思潮和观点，以期解决世界向

会主义，就必然要放眼世界，引进和借鉴当代世界的先进文化成果。

《当代学术思潮译丛》就是立足中国，立足当代，精选当今世界哲学……领域内出现的具有……大影响的新学科……观点

责任编辑　张理初

装帧设计　陶雪华

未来突进中面临的挑战和问题，世界是属于中国的，中国也是属于世界的。我们正在建设具有中国特色的现代化的社





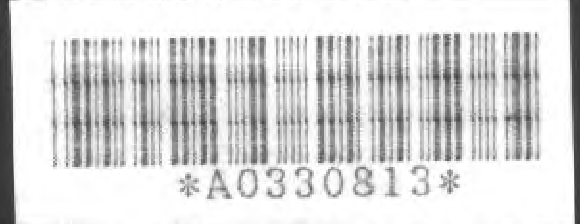
的名著，及时向国内学者及广大读者提供国外思想文化，学术的新成果，为我国的社会主义精神文明建设服务。

当代学术思潮译丛　（第二辑）

禅与西方思想

著 者/〔日〕阿部正雄
译 者/王雷泉 张汝伦

上海译文出版社



作者序

收进本书的这些论文陆续撰于过去的18年中。重点在于论述禅、佛教以及佛教与西方思想的比较研究。这些入选的论文主要表示我对禅的理解，尤其是在与西方思想交会中禅的哲学意义和宗教意义。某些讲题是应命而作的，另一些论文则是阐明我自己想要探索的主题。有些篇章是用日文直接写给日本读者的，另一些篇章则是用英文为西方读者和听众所作。文集里还包括一些演讲记录，故在此显得不像正规的学术论文。因此，本书并非是一部首尾一致的专著。应本书编辑威廉·R·拉弗勒(William R. LaFleur)教授之约，我选编了这本集子，尽可能使之系统化。结果就是现在呈现在读者面前的这本书。

贯穿这本文集的基本思想是前后一致的，可概述如下：

第一，虽然禅经常被误解为是一种反理智主义、肤浅的直觉主义或对一种无视善恶的动物式自发性的鼓吹，但事实上它拥有一种深奥的哲学。这是一种基于超越思量与不思量的“非思量”的哲学，以“自我觉悟”为基础，由智慧和慈悲所引发。实际上，禅以一种非哲学的、活泼泼的和直截了当的方式表达和实践这种哲学，它的哲学基础绝不匮乏。我试图阐明这一点，尤其是在第一编“禅及其阐释”中。

第二，禅（以及佛教）的终极原理既非“**存在**”，亦非“**应当**”，而是“绝对**无**”或“**空**”，它与“妙**有**”或“**圆满**”动态同一。**空**是不可对象化的，它表示人的**真我**，万物的本来面目和互相依存。它是解脱与创造力的源泉。对于存在与非存在、生与死、善与恶、超越性与内在性的双遣，对于真正的佛教立场是至关重要的。这将在与各种西方思想的比较中加以讨论，尤其是在第二编“禅、佛教及西方思想”中。在“非存在与无——东西方否定性的形而上学性质”一文中，我力图阐明西方人与佛教徒在思维方式上的结构性差异。

第三，佛教是一种彻底的现实主义和一种慈悲为怀的生活道路。对智慧而言，以克服生死的“此岸”而追求涅槃的“彼岸”的那种欲望，仍属出世与自私的。为克服对于涅槃“彼岸”的执著，人们必须返回到“此岸”（生死），以同体大悲使一切人从轮回之苦中解脱。这就是佛教徒生活的真正意义。故智慧与慈悲是证悟**空**的两个基本方面。这一思想贯穿全书，在第三编“佛教的三大问题”中直接加以讨论，亦见于第一编中的“真人与慈悲”和第二编中的“从佛教观点看蒂利希”。

第四，为对付我们在这全球时代所面临的人类困境，必须有一种新的宇宙论，而不是一种新人道主义。它迫切需要澄清内在于人生存中的真正宗教情感，不只是为了战胜流行于我们社会中反宗教的意识形态，也是为了给人们希求的统一世界奠定一个心灵的基础。为满足这种需要，我想提出一种“人格主义的宇宙论”（它与“宇宙—人格主义”密不可分）或“自我觉悟的宇宙论”，它超越了客观的宇宙论和人类中心主义。我相信在这新宇宙论的基础上，根据对**空**或**如**的证悟，可以建立一种佛教的目的论，为人类社会和历史提供意义、目的和方向。这一课题特别在第一编“道元论佛性”及第四编“现在和将来的宗教”中作了探

讨，虽然它还是很不成熟的。

根据这四个基本思想，我在这本论文集里的目标可归结为两点：

1. 我希望阐明我所认为的佛教与禅宗的真正精神。为避免在佛教诸传统形式（以及禅宗）的复杂教义和刻板修行中纠缠不休，并在我们飞速变化、动荡不安的当代世界建立牢固的核心，作这样一种阐明是必要的。

2. 除了作为一个佛教徒的这种兴趣外，我更深切地关切为未来全球时代的人类提供一个心灵的根基。为提供这样一个根基，对佛教和包括基督教的西方思想进行比较和对话式的研究势在必行。我尝试解释佛教和禅的哲学和宗教意义，主要是为了弄清楚它们能否为未来人类所需的新精神视界作出贡献。

我这两大目标能否完成，或完成到什么程度，当然都有待读者的判断。我也同样充分意识到，这些重要课题还只是被提上议事日程，并无现成的结论。

对于为帮助我写作和编辑这些论文的众多日本和美国人士，我发乎衷心的感激之情难以言表。我应首先感谢威廉·R·拉弗勒教授，大约5年前他就敦促我以书的形式出版我的论文集，作为编辑他一直勤勉工作至今。如果我因为对出版的仅仅是论文集而不是专著而踌躇不决，那就太对不住他的盛情邀约了。我也非常感谢麦克米伦“哲学与宗教丛书”主编约翰·希克(John Hick)教授，他惠然把这本书纳入这部丛书之中。

最后，最深沉的感恩之情无疑归于我的三位恩师：铃木大拙

博士，久松真一博士和西谷启治博士。若无他们对我多年来的法雨滋润，甚至连这束野花也是不可能采集的。

阿部正雄

加利福尼亚，克莱尔蒙特，1983年

第 1 编

禅及其阐释

1 禅不是哲学，而是……

人们很难深入精微地了解宗教，禅宗亦不例外。在某种意义上，禅宗可说是一种最难以为人理解的宗教，因为它没有一种可藉理智来探讨的系统表述的学说或神学体系。因此，在那些同禅宗所由发展的文化与宗教的传统迥异，但又热衷于禅的西方人中，出现了形形色色对禅的肤浅理解甚至误解，并不足奇。

1.1

在禅宗中，我们经常会遇到诸如“柳绿花红”、“火热水凉”之类的寻常话。被公认为日本曹洞禅①创始人的道元②曾说道：“我是空手还乡，我在中国学到的不过是眼横鼻直而已。”这类话都是这样自明和寻常，倘若加以认真对待，反会令人

---

① 曹洞禅，即佛教禅宗五家之一曹洞宗。开创人是我国唐代洞山良价（807—869）和其弟子曹山本寂（840—901）。南宋嘉定16年（1223）日僧道元入宋，在天童山从洞山第十三代弟子如净受法，向日本传入曹洞宗，以永平寺（在今福井县）为中心传教。——译者

② 道元（1200—1253），全称“希玄道元”，日本佛教曹洞宗創始人。——译者

糊涂。

不过，禅宗又有“桥流水不流”、“青山恒走、石女生儿”和“李公吃酒张公醉”这一类背谬的说法。的确，禅宗充满了诸如此类的说法，与上面引述的那些自明的话相比，这类说法完全是不合逻辑、不合理的。禅宗既用自明的表述也用反逻辑的表述。禅因此常被说成是“一种不可思议的、超越理智分析的东西”，从而被看作一种反理智主义或肤浅直觉主义的形态，当禅悟被认为是一种电光石火般的直觉时，就更是如此。

再者，禅宗常说“饥来吃饭，困来即眠”。禅因而被误解为某种非道德性的、来自人的欲望或本能的东西，像动物一样不思善恶。最好的也不过是称禅为“东方神秘主义”。但是，若以这种指称来回答“禅是什么”的问题，那等于什么也没有说。

显然，禅不是一种哲学。它超越了言语和理智，不像哲学那样是一种规定思想和行为的学问，也不是一种调节人与宇宙关系的原则或规律的理论体系。就禅的实现而言，修行才是绝对必需的。虽然如此，禅既不是反理智主义的，也不是一种肤浅的直觉主义，更不是对达到动物式的自发性的一种鼓吹。更确切地说，禅蕴含着一种深奥的哲学。虽然知解不能替代禅悟，但修行若无适当合理的知解形式，往往会误入歧途。知解无修行则弱，修行无知解则盲。因此，我想尽可能来说明禅所蕴含的哲学。

中国唐代禅师青原惟信的一段话，为我们进入禅宗哲学大门提供了一把钥匙。他说：

“老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。

而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。”

然后他问："大众，这三般见解，是同是别？"① 这一问题是他全部说法中的关键。

这里所讲的第一阶段见解，强调"山是山，水是水"。这是禅师在习禅之前的见解。可是，当他习禅若干年后有所契会时，他领悟到"山不是山，水不是水"。这是第二阶段见解。但当他开悟时，他清晰地认识到"山只是山，水只是水"。这是第三阶段也是最后的见解。在第一阶段的见解中，惟信把山与水加以区分，"山不是水，而是山；水不是山，而是水"，以此将两者判然相分，从而肯定了山是山而水是水。这里既有区别性，又有肯定性。然而，当他达到"山不是山，水不是水"的第二阶段见解时，既没有区别性又没有肯定性，只具有否定性。最后，当他达到"山只是山，水只是水"这第三阶段也是最后的见解时，又有了区别性与肯定性。

1.2

在上述这段说法中，包含着许多重要的命题。在第一阶段见解中，惟信区分并肯定了山和水是两种不同的实体。同时，他把山客观化为山，把水客观化为水，由此达到对这两者的清晰了解。所以在第一阶段见解中，除区别性与肯定性外，还有着客观性。

如果有人问他："是谁把山与水区别开来？"他当然会回答："是我。我把山与水区别开来，我肯定山是山而水是水。"因此，

① 《五灯会元》卷17。——译者

在第一阶段，山之所以被理解为山，是因为山被他或我们客观化了所致，而不是根据山本身而理会为山的。山矗立于彼处，我们则站在这里从我们自己所站的地位眺望它们。“山是山”，仅仅是以我们的主观性观点来看客观化的山，并没有领会山的本身。它们是从外部，而不是从内部被人所领会。在这种见解中存在着主观与客观的二元性。在把山、水及一切构成我们世界的其他事物区别开来时，我们也就把我们自己与他物区别开来了。于是我们说：“我是我而你是你：我不是你，而是我；你不是我，而是你。”在区别山水这一见解背后，存在着将自我与他物区别开来的这种见解。简言之，区分山、水和其他客观现象，与区分我和他物是紧密地相连结的。此中，“我”是这一区分的基础，“我”把自己置于万物的中心地位。

让我们把这种“我”称作**自我** (ego-self)。通过把自我与其他的自我区别开来，**自我**在与其他的**自我**相比较中了解了自己。**自我**因此与一切其他的**自我**处于对立的位置。所以，**自我**必然会自问：“我是谁？”这对**自我**是一个很自然的、必然会发生的问题，因为**自我**把包括本身在内的万物都客观化了。但关于这一问题，我们必然会问：“是谁在问‘我是谁？’” **自我**也许会答：“是我在问‘我是谁’。”但在这个回答中，却出现了两个“我”：一个发问的“我”和一个被问的“我”。那么，这两个“我”究竟是同一的，还是相异的？它们必然是同一的，但又相互区别的，因为发问的“我”是问的主体，而被问的“我”则是问的客体。**自我**被一分为二。换言之，这里“我”正在问“我自己”，而在这一情况下，“我自己”就不是问的主体，而是被问的客体。这一“我自己”并非真正的**主体性自我**①，因为它已经被客体化了，而一个客体化的**自我**决不可能是一个活泼泼的、真正的**主体性自我**。这个活泼泼的、行动着的**主体性自我**就是正在发问的“我”——即**真我**。

可是，我们怎样才能领会这个“我”呢？我们怎样才能认识我们的**真我**呢？为了做到这点，我们也许会发出这样的问题：“是谁在问：‘谁在问：我是谁’？”现在，另一个“我”作为一个新的主体出现了，并把全部情况转变为另一个问题的客体。也就是说，曾为前一问题主体的“我”，现在又被客体化了，转为一个新问题的客体。这意味着，作为真正**主体性**、作为**真我**的“我”，必然永远站在“后面”，永远逃脱我们的领会。因而，我们永远与我们的**真我**疏离，永远饱受焦虑的折磨，永远不可能得到安宁。

自我疏离和焦虑并非偶然发生于**自我**的，而是其结构所固有的。不管文化、阶级、性别、民族或所处是什么时代，作为人就是对他自己构成了问题。作为人就意味着是一个**自我**；作为**自我**就意味着与其自身及其世界分离；而与其自身及其世界分离，则意味着处于不断的焦虑之中。这就是人类的困境。这一从根本上割裂主体与客体的**自我**，永远摇荡在万丈深渊里，找不到立足之处。

当然也有人否认这种基本焦虑的存在。但即使是那些人也摆脱不了这种焦虑。虽然人们普遍逃避或抑制这种焦虑，但若作一严格的自我省察，我们不得不承认，这样一种“途径”是徒劳无益的。检查一下我们的生活，人难免陷入对死亡的恐惧，它把我们抛进无意义的陷坑；或是由于对我们行为不洁的谴责而时常引起的痛心的内疚。这种恐惧或内疚，把我们竭力逃避或抑制我们内心的基本焦虑而可能得到的一点安宁破坏殆尽。所以，除非我们首先克服**自我**并悟到我们的**真我**，人类生存所固有的

---

① 在日文中，主观的和主体的两词皆可译成英文主体性（subjective）一词。“主观的”相当于认识论意义——是在如何理解、思维或认知意义上使用的——英语中的反义词即“客观的”（objective）。“主体的”则更多地涉及在动力学上的、存在上的承担责任的自我，具有道德上、伦理上或宗教性质上的自决能力。这表明在存在上承担义务的立场，这一立场超越了在认识论意义上的主客二分法。为表明这种区别，本书用主体性表达这层意思。

基本焦虑和自我疏离就永远不可能得到克服。

但是,**真我**却因我们反复询问自己而逐步后退。这一过程永无止境——这是一个没有穷尽的后退。然而,在不断被迫从事这一无穷尽的抓捕过程中,我们同时也被迫认识到:这个可能被抓捕到的东西,无非是一个客体化的、僵死的自我而已。

正是因为这个原因,在涉及对**真我**的认识时,南泉[1]才会说:“假如你朝向它,你就离开了它。”[2]临济也说:“假如你去觅它,它后退得更远;假如你不去觅它,它就在你眼前,它的神妙的声音在你耳中回荡。”[3]这种蕴含在“客体化方法”中的无穷后退,表明这种方法的徒劳无益和必然失败。

因此,无论我们如何孜孜以求,作为真正**主体性**的**真我**,不可能通过这种方法获得。因此,面对着无穷的后退,我们不得不认识到,**真我**是得不到的。无论我们可以多少次反复询问自己,我们的**真我**总是站在“后面”;它决不会在我们“面前”出现。**真我**不是某种可得到的东西,而是不可得的。一旦这在存在上被我们以全力认识时,**自我**也就瓦解了。这就是说,我们在存在上认识到不可能得到**真我**而终于陷入僵局时,突破这一僵局就导致**自我**的崩溃,从而认识到无我或无**自我**。而当**自我**消失时,“客体化”的世界也随之消失。这意味着处于第一阶段见解上的主一客二元性,现在已被消除。结果就是山不是山,水不是水。建立在客体化基础上的山水区分,现在已被克服。换言之,投射于山水之上的主观幕幛,现在被撕破了。同时,在无我的认识中,自他区分也被克服了。随着这种对无我的认识,我们到达第二个

---

① 即唐代南岳系禅师普愿(748−834)。——译者

② 原文作“拟向即乖”,见《五灯会元》卷4“赵州从谂禅师”。——译者

③ 原文作“著即转远,不求还在目前,灵音属耳”,见《古尊宿语录》卷4。——

阶段。

1.3

第二阶段是对第一阶段见解的否定，我们认识到，不存在任何分别、任何客体化作用、任何肯定性和任何主客体的二元对立。在这阶段必须说万物皆空。为了揭示最高**实在**，这种否定性认识是重要的，也是必要的。[①] 但如果仅停留在这种否定性认识上，那将是虚无主义的。所以，虽在第二阶段克服了山水、自他的分别，但依然蕴含着另一种形式的分别。这是更高层次上的分别，即在第一阶段的分别和第二阶段的无分别之间的分别。作为只是对分别之否定的“无分别”，依然陷入一种差别中，因为它与“分别”对立并反对分别。为了认识真正的、无差别同一性的最高**实在**，我们必须克服隐藏于“无分别”背后的更高层次上的分别性。甚至连“无分别”、“非客体化”，我们也必须加以否定，并超越第二阶段。否定性的观念也必须被否定。空必须空掉自身。这样我们就到达了第三阶段。

---

① 无分别（第二阶段）的否定性认识，对于最高实在的揭示（第三阶段）是必要的，但这并非意味着，在第二阶段与第三阶段的认识之间必须有一时间差(time gap)。在禅修中，“第二阶段”的无分别或无我的否定性认识，与“第三阶段”的真正分别或真我的肯定性认识，可以是同时发生的。大死一番才有大活，按严格意义上说，这无非表明是在第二和第三阶段同时发生的认识。可是，正如惟信在他的说法中所清楚表明的，他所经历的第一、第二、第三阶段是前后相继的。这样一种逐步深化的禅悟过程的明确记录，在禅宗文献中是罕见的，以致现代作者在分析惟信在禅修体验时，只能沿着这条逐步深化过程的线索。但是，这种分析并不排除在禅悟中第二、第三阶段的认识同时发生的可能性。实际上，正如笔者在本章后半部分中所阐述的，在真正的禅悟中，第三即最后阶段包含了前两个阶段，甚至连“阶段”这一用语亦不甚恰当，因为禅悟是在存在上对最高实在的觉悟，它超越了否定性和肯定性，也超越了任何渐进的方法。

在这方面必须注意的是，第二阶段具有双重的含义：

1. 第二阶段是对第一阶段所含问题的一种终结或解决。它只有通过如下途径才能达到：认识到**自我**在"客体化方法"中的无穷后退，并认识到**真我**的不可得性。因为**这**种对后退之无穷和**真我**之不可得的认识，必定是一种总体上的和存在上的认识，而不是那种片面的和概念化的认识，**自我**的焦虑和不安于是在这一意义上被克服。当这种探索的徒劳无益而又必要将**自我**逼迫到一种无法维持"客体化方法"的极限状态时，通过对**真我**的不可得性的痛苦揭露，**自我**的主一客结构就崩溃了。关于这一点，我们必须指出，为使第一阶段的**自我**现实化为第二阶段的无我，**自我**——当它仍正在或从事于企图解决"客体化方法"的困境时——仅仅感觉到或在理智上直观到**真我**之不可得，是远远不够的。如果这样，那么**自我**将处于更为绝望的困境中，因为它唯一的目标和希望向来是要获得自己的**真我**。这种绝望正是**自我**仍未摆脱执著的一个标志。相反，即便为了克服这种极端的绝望，**自我**必须全心全意地彻底认识到后退之无穷和**真我**之不可得，进一步推进自己，进入僵局，并且瓦解。认识到**真我**实际上不可得，即认识到**真我**就是空和非存在。这意味着从第一阶段到第二阶段不存在一条连续不断的途径，更确切地说，这里存在着间断，只有通过飞跃才得以克服，在这一飞跃中，**自我**被迅速而彻底地打破。实现无我，需要从**自我**和内在于**自我**的焦虑中解脱出来。因此，对"**真我**不可得"的真正认识，不是绝望的根源，而是对焦躁不安的解脱，因为在这种认识中，**真我**的不可得已无关宏旨了。自我及与其有关的世界就在无执著中得到领会。这就是为什么惟信在第二阶段要说"我悟入禅的真理"。① 在这种洞察中，洋溢

① 原文为"有个入处"。——译者

着内心的平静和安宁。

2. 然而，如前所述，即使在第二阶段的“无分别”中，仍蕴含着一种隐蔽的分别形式——即“分别”与“无分别”、自我与无我间的分别——这样仍未完全摆脱差别性。因此人们仍易于把无我客体化，把无我执著为有别于自我的一种东西。在第二阶段所认识到的“无执著”中，仍潜存着一种隐蔽的、消极性的执著形式。这样一种对无我的执著，导致一种对自我和世界漠不关心和虚无主义的观点。对人们的生活和活动没有积极的基础。在这个意义上，还不能说第二阶段已摆脱了隐蔽的焦虑形式。甚至“安宁”也没有完全摆脱隐蔽的不安宁。因此必须克服第二阶段，并突破到第三阶段。为了悟到真我，就是连无我和它的隐蔽的执著和焦虑也必须加以否定。这种否定也必须是总体上的和存在上的，而不是片面的和概念化的。此外，由于从第二阶段到第三阶段没有连续性的途径，为了达到这个最后阶段，必须有一个飞跃。

当我们达到第三阶段时，就有一种全新的分别形式。这是一种通过否定“无分别”而被认识到的“分别”。在此我们可以说：“山只是山，水只是水。”山水在其总体性和个体性上揭示了自身，而不再是从我们主观性立场上看到的客体。

在第二阶段上有否定，可是在第三阶段上必须再有一个否定。从逻辑上说，这样我们有了否定之否定。但什么是否定之否定？作为完全的否定之否定，它实际上就是一种肯定。不过它不仅是一种相对意义上的肯定，而更确切地是一种绝对意义上的肯定。它是一种真正的和绝对的肯定。现在，在第三也就是最后阶段中，山和水按它们的本来面目被真正地肯定为山和水。空空成了不空，也即真正的圆满。在这里，一切形式的焦虑和执著——公开的和隐蔽的、清晰的和内涵的——都完全被克服。

随着对山和水这种真正的肯定，我们获得对**真我**的认识。只有全部否定无我，才能认识到**真我**，而全部否定无我也就是全部否定**自我**。再则，完全否定的完全否定，对获得作为真正肯定的**真我**是必需的。人们不仅可以将肯定性的东西客体化，同样可以将否定性的东西客体化。人们可以把“无我”如同“**自我**”一样予以概念化。为达到最高**实在**并悟到**真我**，克服一切可能的客体化作用和概念化作用，需对“客体化方法”进行双重否定。为澄清对**真我**的认识，下面一段论述必须予以注意：

“客体化方法”中固有的无穷后退，结果使我们终于认识到**真我**不可得；这里产生了从**自我**到无我的飞跃。虽然对无我的认识，一种对**真我**不可得的认识，是必需的和重要的，但它仍是否定性的和虚无主义的，引起无我与**自我**对立的一种二元论的观点。只有当无我在存在上被克服，才能悟到**真我**。从认识（A）——**真我**不可得到认识（B）——不可得本身就是**真我**的这个运动，是一个关键的转折点。

1.4

我们不妨以一堵墙的比喻来解释这一观点。持“**真我**可得”之见的**自我**（第一阶段），建立在类似于一堵不透明墙的意识模式基础上，阻碍了**自我**的视野，从而看不见**实在**。对比之下，持“**真我**不可得”之见（A）的无我（第二阶段），建立在类似一堵透明墙的意识模式基础上，通过它可以毫无阻碍地见到**实在**。从第一阶段转化到第二阶段，必须排除这不透明墙的阻挡一切色与光的性质。因而第二阶段的墙是完全透明的。由于第一阶段导致甚至不可能瞥见一下实在的、对色与光的阻挡性质已随

着突破到第二阶段而完全消除，通过这透明的墙，**实在**现在已能被无我清晰地看到。

因此，随着对无我的认识，“我”容易把墙的透明性与墙的消失混同起来，因为墙虽然只是透明而已，看起来好像不复存在。这样，这个“正在见到”**实在**的“我”，就错以为自己等同于**实在**，在这个“我”与**实在**之间不复存在任何差距。无疑，通过透明的墙看到**实在**，与全然不能瞥见到**实在**，这两者有着极大的差异。不过，只要墙依然存在，这个“我”就依然与**实在**分离。所以，在第一和第二阶段中，即使客体化方法已从肯定的转变为否定的，就像从不透明墙转变为透明墙一样，自我的基本存在方式及其永远存在的“客体化方法”还是没有得到改变。

但是，自我的基本任务并非是排除不透明墙的阻挡色与光的性质，藉以使墙透明而见到**实在**；毋宁说，为了彻底克服“见者”与“被见者”、“我”与“**实在**”之间的差别，它要突破墙的本身，不管这墙透明与否。突破墙本身，也就是突破到认识（B），那时人们认识到不可得本身就是**真我**，这就是第三阶段。

突破这堵墙，**自我**（为不透明墙所阻之自我）与无我（为透明墙所阻之自我）都被克服，最高**实在**的无分别的同一性——同时也是最清晰的分别——就被揭开了。在这里，“不可得”或“空”不再被看作“他在”（over there）的东西（即使通过透明的墙），而是直接被认识为**真我**的基础。这不仅是把肯定性的客体化模式转变为否定性的，而是一种更加彻底而根本的对自我基本存在方式的转变。

如同用墙作譬喻一样，我们还可以用逻辑分析的方法说明从认识（A）（**真我**不可得）到认识（B）（不可得本身就是**真我**）的转变。如把这两个认识看作逻辑“命题”，认识（A）和认识（B）都可以看作由一个主词和一个宾词所组成，而由系词“是”加以连

结。但是，在认识(A)中所表述的命题的主词和宾词，在认识(B)中完全被倒了过来。在关于"**真我**"的命题所表述的认识(A)中，"不可得"被视为"**真我**"的宾词属性。由于宾词(即"不可得")是否定性的，该命题所表述的认识(A)也是否定性的。这一命题可以重新表述为："作为**真我**的我是空的，或不存在的。"另一方面，在关于"不可得"这一命题所表述的认识(B)中，"**真我**"被视为"不可得"的宾词属性。虽然在这一命题中，某种否定性的东西(即"不可得")被当作主词，由于宾词是肯定性的(即"**真我**")，因此无论是从逻辑上还是从价值论上看，该命题所表述的认识(B)是肯定性的。这一命题可以重新表述为："空本身就是作为**真我**的'我'。"

对认识(A)和认识(B)的这种逻辑分析，也许有助于理解从认识(A)飞跃到认识(B)的存在上的意义。

在认识(A)，亦即第二阶段的认识中，**真我**被认作某种否定性的东西("不可得"或"空")，从而在此意义上摆脱了客体化和概念化的作用，因为**真我**在这里被理解为不存在的。不过，在这一理解中，**真我**仍有一些概念化和客体化，因为即使自我垮掉而认识到无我，**真我**仍作为"不可得"的或"空"的某物而处于外在的地位，从而尚未完全地摆脱实体性(somethingness)。**真我**依然客观地被想象(尽管其否定性意味多于肯定性)，它因在此中充当"**真我**不可得"这一否定性命题中的主词而被客体化或实体化了。同时，"不可得"在认识(A)中亦从外部被客观地想象，从而也不是在总体上和存在上被认识为真正的"不可得"。它只是被理解为**真我**的属性。

简言之，即使以一个否定性的宾词("不可得")作**真我**的属性，只要**真我**以一个宾词属性来领会，那就不得不说它已被概念化了。因此在认识(A)与作为**真我**的"我"之间，存在着一道鸿

沟。所知与能知仍被二元化地割裂了。

然而，当我们进入认识（B），即认识到不可得本身就是**真我**时，无论是“**真我**”还是“不可得”，都丝毫不被客观地表达了，因为在这一认识中，“不可得”本身被认为“我”——被认为**真我**。换言之，在认识（B）中，不是“我即空”，而更确切地说是“空即我”。通过克服“我即空”这种否定性的观念，空在主体性上和存在上被认为**真我**的“我”。因此在认识（B）和“我”之间不再有任何鸿沟。所知即是能知，而能知即是所知。在关于“不可得”的命题所表述的认识（B）中，**真我**被理解为一个宾词属性。这里，“不可得”不再被理解为**真我**的属性，因此它不再是不可得的某物，而就是“不可得”本身；它被认识为积极的**主体**。另一方面，作为宾词的**真我**完全摆脱了实体化和客体化的作用，按其本来面目在存在上得到认识，因为它不再被理解它本身的某种属性，并从实体性中摆脱出来。它本身作为**真我**而真正非客体化地被悟到。

这样，在认识到不可得本身就是**真我**的认识（B）中，一切可能的概念化和客体化作用——不管是肯定性的还是否定性的——都被彻底克服。在第二阶段仍带有某些概念化的空，现在被彻底空掉；永远空掉自身的空的纯粹能动性，被认识为**真我**。自我的基本存在方式就有了彻底而根本的转变。这一转变并不仅像在第一阶段对自我的肯定性（虽然是成问题的）理解，变成第二阶段对自我的否定性理解。因为在第一和第二两个阶段，自我都被置于中心位置上，尽管在第二阶段中这自我是在否定性意义上被理解为不可得或空的。更确切地说，在这一转变中必须将“不可得”或“空”理解为真正的中心，以取代将自我作为中心。**真我**以“不可得”或“空”而被悟到——空充盈整个宇宙，以此作为它的基础和根源。

随着**真我**被悟到，最终的**实在**于是被全部揭示。这里，自我

疏离与焦虑被根本克服，因为“不可得”不再被认为某种否定性的或虚无性的东西，而是被肯定地认为“**真我**”。在认识(B)中，能知和所知并非两件事，而是一件事。在临济的意思中，“父母未生你前的本来面目”和“无位真人”，无非就是这个“不可得”的**真我**。

当后来成为禅宗二祖慧可的神光问菩提达摩①如何安心时，菩提达摩说：“将心来，与汝安！”

神光回答(可能过了一些时候)：“觅心了不可得。”

然后菩提达摩说：“与汝安心竟！”②

在这一段著名的故事中，假设神光这些话的意思是认识(A)的话，那么他的觅心了不可得的回答，菩提达摩是不会接受的。只是因为神光表达了认识(B)，主张不可得本身就是他的心，所以菩提达摩才予以印可。

1.5

现在，我们回到惟信在他说法结束时提出的问题上，即：“大众，这三般见解，是同是别？”从表面上看，第三阶段类似于第一阶段，因为两者都表达了山与水的确定性和差异性。但实际上它们是根本不同的，因为在第二阶段的否定之前，第一阶段仅提出一种不加批判的肯定，而第三阶段则道出一种真正的肯定，它是第二阶段中否定的必然结果，又超越了这一否定。

---

① 菩提达摩(Bodhidharma，?—528)，南印度僧人，被称为“西天”(印度)禅宗第二十八祖和“东土”(中国)禅宗始祖。——译者

② 见《五灯会元》卷1。——译者

第二阶段显然迥异于第一和第三阶段。因而每一阶段都不同于其他两个阶段。但是，它们只是不同于其他阶段吗?这必须加以仔细考察。

第一阶段不可能包括后两个阶段，第二阶段也不可能包括第三阶段。另一方面，第三即最后一个阶段则包括了前两个阶段。这意味着第二阶段不可能依据第一阶段的基础而了解，而第三阶段也不能依据前两个阶段的基础而了解。这里不存在连续性，也不存在由低向高的桥梁。如前所述，在每一阶段之间，有的是一种完全不连续性或间断性。为达到更高的阶段，必须有一个大飞跃。这里克服不连续性，就表示全面的否定或空。否定或空掉第一阶段到达第二阶段。否定或空掉第二阶段到达第三阶段。简言之，只有把全面的否定全面否定掉才能实现第三阶段，也即对前两个阶段的绝对否定或双重否定。如前所述，绝对否定就是一种绝对肯定。它们是动态的同一。因此，第三阶段并不是从低到高渐次达到的一种静态的终极，而是一种动态的整体，它包括绝对否定和绝对肯定。在这动态的整体中，你和我融合为一，它无所不包。

因此，我们可以回答惟信关于这三般见解是同是别的问题："它们是别，同时又是同；它们是同，同时又是别。"

这里面，有三点必须注意：

（1）虽然以上对三个阶段间关系的解释是相当逻辑性的，但我们却不能把它们仅看作逻辑上的问题，而要把它们当作一个紧迫的存在性问题来看待。作为克服高低级阶段间"不连续性"手段的否定，不只是一种逻辑上的否定，而是在最终的存在意义上的一种"克制"、"自我否定"或"舍弃"。

换言之，通过对第一阶段（自我）的否定而在第二阶段（无我）实现的必须是一种在总体上、存在上的对自我的自我否定。

它必须不是**自我**对某些外部事物的外在否定，甚至也不是对作为客体的**自我**的自我舍弃，而更确切说是**自我**本身的否定和崩溃——包括任何通过认识到“客体化方法”中的无穷后退及**真我**不可得而成为那个自我的所谓主体舍弃者。这就必须使**自我**死去。同样，通过否定第二阶段（无我）而实现第三阶段（**真我**）的否定，也必须是对无我的一种总体上的、存在上的自我否定，在这一否定中，通过完全认识其自身的隐藏焦虑和内含的执著，无我就被冲破。因此，作为否定之否定的“绝对否定”，必须在其最根本的和存在的意义上被理解，也就是，只有通过对**自我**的总体的自我否定才实现的对无我的总体的自我否定。这一彻底的双重否定，就是完全回到“自我”的最根本基础，一种比**自我**的“原始”状态更为原始的基础。通过这种根本性的回复，原始的**真我**就被悟到。因此，作为否定之否定的“绝对否定”，同时也是“绝对肯定”。在这意义上的“绝对否定”是指打破**自我**与无我、生与死的“**大死**”。若无这样一个“**大死**”，作为复活的“**大活**”就不可能发生。

（2）在“山只是山，水只是水”的第三阶段见解中，看来似乎是一种对山水的纯客观认识。但这并非自我在客观地谈论山水。恰恰相反，是**真我**在谈论自己。进一步说，这并不意味着**真我**是把山水当作它自我的象征来谈论，而是**真我**把山水当作它自身的**实在**来谈论。在“山只是山，水只是水”这一陈述中，**真我**是同时谈论自己和谈论作为自己的**实在**的山水。这是因为在第三阶段中，完全克服了主一客二元对立；主体本身就是客体，客体本身就是主体。

要克服主一客二元对立，只有通过第二阶段“山不是山，水不是水”的认识才有可能，与这一认识密切相关的，是“我不是我，你不是你”这一认识。因此，禅宗与自然神秘主义或泛神论不论

怎么相似，两者不应该混为一谈。因为后者缺乏一种对主客体否定的清晰认识。

（3）虽然我们在分析惟信的说法时使用了“阶段”一词，但这词并不恰当，即使用作理解他说法的真正含义的辅助，也会产生误解。因为如前所述，“第三个阶段”并不是一种从低级阶段渐次抵达的静态终结，而是一个包容肯定性的和否定性的两个低级阶段的动态的整体。它不只是第三或最后阶段而已。它是个赖以克服过程概念，甚至“阶段”概念，以及它们所意味的时间顺序的立场。“山只是山，水只是水”，是以完全非概念化的方式，在绝对现在中被认识的，它超越了过去、现在、未来，而又包容了过去、现在、未来。正是在这绝对现在中，包括所有三个阶段的动态整体被认识到。根据这一观点，建立在“阶段”概念基础上的方法是虚幻的，与“阶段”这一概念相联系的时间性见解也是虚幻的。

在禅宗中，山水（以及宇宙中万事万物）的完全真实，是通过对蕴含于“阶段”概念中的时间顺序的双重否定而实现的。否定蕴含于“第二阶段”中的非时间性及蕴含于“第一阶段”中的时间性，绝对现在就被完全揭示。

因此，在绝对现在对万物本来面目的认识，就不只是在时间中的客观方法的最后阶段或终结，而是超越了时间，是客观方法赖以确立的根源或原始基础；从这基础出发，时间顺序才能合理地开始。在时间中的“三个阶段”因其缺乏绝对现在的基础而虚幻不实，它们只有在这一认识中才能复原为一种真实的东西。绝对现在也是万事万物赖以认识它们本来面目的根源或基础，在这基础上，万事万物既没有失去它们的个性，也没有相互对抗和妨碍。

这样，在惟信所获的禅悟中，一方面，山本是真山，水本是真

水，也就是说世界万物皆如其本然。但在另一方面，每一事物与其他任何事物都任运无碍，万物都是平等的，相互交替和相互融合的。从而我们可以说："山就是山，水就是水。"就在绝对否定也即绝对肯定这样一种悟中，禅宗才说："桥流水不流"，"李公吃酒张公醉"。也正是在这样一种悟中，禅宗说："饥来吃饭，困来即眠。"这并不是一种可见诸"第一阶段"中的本能的、动物般的活动，而是吃与眠依赖于对深不可测的无的认识。当你饥时，除饥之外别无他物。你就是饥而已。当你吃时，在吃之外也别无他物，吃就是那时的绝对行动。当你眠时，眠之外也别无他物，无梦无魇，只是眠而已；眠是那时的彻底实现。在这种悟中我们还可以说："我不是我，所以我是你；正是因为这一理由，我真是我。你不是你，所以你是我；正是因为这一理由，你真是你。"在我们之间没有任何妨碍，可是每个人又有完全的个性。所以可能这样，是因为**真我**就是无我。由于我们之后别无他物，每个人都是他或她，可是每一个人又都与其他任何人圆融无碍。因此，"李公吃酒张公醉"，"桥流水不流"。这并不是暧昧不明的话，而是禅的圆融无碍的一种表述，正如在"柳绿花红"、"眼横鼻直"中所表述的那样，禅的圆融无碍又与每一个人、动物、植物和事物的独立性和个性不可分离地连结起来。

1.6

这就是在禅宗中所认识到的哲学。有人也许会觉得这与黑格尔哲学并无多大差异。的确，在黑格尔哲学与禅宗所蕴含的哲学之间有着很大的相似之处，尤其就否定之否定就是真正的和绝对的肯定这一点而言。但是，我们不应该忽视

它们之间的根本差异。在强调用否定这一重要概念来解释辩证法时，黑格尔通过否定之否定而辩证地把握一切事物。黑格尔的辩证法过程，被理解为作为最终**实在**的绝对精神（absoluter Geist）的自我发展。例如，在他的《历史哲学》中，历史的意义被理解为绝对精神在时间中通过一系列诸如恺撒和拿破仑这样的世界历史人物的经历而得到实现。对黑格尔来说，由于精神的本质是自由的，人类的现实历史被理解为是在绝对精神的逐渐展开中人的自由的发展。虽然黑格尔主张一切历史事件都是通过个人的意志和私欲而发生的，但他将其归诸"理性的狡计"（List der Vernunft），是它把这意志和私欲作为工具去实现自己的目标，对此甚至个别的历史行动者也不是清楚地认识到的。虽然他对个人在历史上作用的解释是相当辩证的，但是，"理性的狡计"这一概念指出，个人并不是完全地作为个人来把握的。为使个人真正地把自己当作个人来把握，他必须与绝对辩证矛盾地同一。因为，假如个人与绝对被认为即使只有些微的分离，那么前者的个性在后者的绝对性之前就不能完全保持。反之，假如绝对与个人有些分离，那么它的绝对性也不可能完全实现。如所公认，个人与绝对在某种意义上是根本不同的。然而，如果个人要成为真正的个人，他就必须与绝对（辩证矛盾地）同一；同时保持他作为个人的完整性。另一方面，如果绝对要成为真正的绝对，它就必须与个人（又是辩证矛盾地）同一；同时保持它的绝对特性。这种个人与绝对的辩证矛盾的同一性不可能从客观上得到充分理解，只有从非客观性和存在意义上才能得到理解。

只有当绝对在非实体性意义上被把握——只有在不存在什么隐于个人背后或超于个人之上的"绝对"这种实体性东西时，个人才有可能与绝对辩证矛盾地同一。在黑格尔的哲学中，个

人不能被充分地把握为个人，因为对黑格尔来说，绝对并非是绝对无，而是绝对精神，归根结底是某种实体性东西。说黑格尔的绝对精神概念只是实体性的东西，也许是不确切的，因为它是一个极其辩证的概念，它只有通过否定之否定才能实现。正因为如此，它就不能说是实体性的。可是，根据禅对绝对无或空的认识，黑格尔绝对精神概念的实体性质就昭然若揭了。进而考虑到他那"理性的狡计"这一概念，人们就不得不认为在个人背后有着某种东西，个人在某种程度上受到那某种东西——即绝对精神——的摆布。

另一方面，绝对在禅宗中被把握为无，亦即绝对无，这完全是非实体性的，因而个人得以与绝对辩证矛盾地同一，从而个人也就完全被认识为个人。不存在任何隐于个人背后或超越个人之上的东西。没有任何东西可以摆布或控制个人——不管它是绝对精神还是上帝。在禅对绝对无的认识中，个人绝不受制于任何东西。绝不受制于任何东西，意味着个人在个体性上完全是自决的。它是完全自主的而无需任何超在的决定因素。这一事实对任何个人都是同样成立的。因此，通过并超越"山不是山，水不是水"（第二阶段）这一否定性的认识，就有了对"山只是山，水只是水"（每一事物的绝对个体性）和"山是水，水是山"（每一事物都可相互交融）这两者的肯定认识。更准确地说，通过第二阶段的否定性认识，在禅悟中对每一事物的绝对个体性和相互交融性都有了肯定性的认识。个体性和交融性被认为不过是同一的动态**实在**的两个方面。由于动态**实在**是一个动态整体，它是完全不可被客体化并且是非实体化的。

虽然极端辩证，但与禅的绝对无概念相比，黑格尔的绝对精神概念并未完全摆脱"实体性"。结果，在黑格尔的哲学中否定之否定并未被认识为完全的自我否定之自我否定，而是在绝对

精神自我发展的框架内被认识，不管自我发展的过程是辩证到什么程度。但在禅宗中不存在这种框架。一切皆空。万物在广大无限中被认识。**空**就是**实在**。在这里，“否定之否定”的辩证性质——完全自我否定之自我否定——得以充分实现。“否定之否定”(真正的**空**)，同时就是肯定之肯定(不思议存在的真正**圆满**)。以一种非概念化的、存在上的方式，**真空**与**真圆满**是辩证的统一。两者丝丝入扣，毫无间隔。正是这样一种**实在**，在绝对现在中被认识为一种动态的整体，在其中个人在空间上的存在和在时间中的无穷发展的关系被正确把握住了。

上述黑格尔与禅宗之间的差异，与它们对哲学与宗教的理解不无关系。在黑格尔的哲学中，哲学代表绝对知识(absolutes Wissen)，对此形态上尚未摆脱信仰(Glaube)上帝的表象作用(Vorstellung)的宗教，只能处于从属于哲学的地位了。哲学位于宗教之前，这在黑格尔的哲学中是按照绝对精神的自我发展进程而被把握的。与之相反，建立在对绝对**无**的认识基础上的禅宗，在黑格尔思想的意义上，则既非哲学，亦非宗教。在禅宗中，宗教并非如黑格尔那样被认为是哲学的附庸；亦非如基督教那样被认为哲学从属于宗教。在表述为“山只是山，水只是水”的动态认识中，兼容并蓄了智慧与慈悲，哲学与对人类困境的宗教解答。这就是为什么禅既不是绝对知识也不是上帝拯救，而是**自我觉悟**。在禅的**自我觉悟**中，每一个体存在，不管是人、动物、植物还是物，都如“柳绿花红”所表述的，在其个体性上显示了自身；然而，又如“李公吃酒张公醉”所表述的，每一事物又都和谐地相互交融。这当然并非目的，却是一个我们的生命与活动必须完全建立在其上的**基础**。

1.7

禅宗曾说："佛说法四十九年，不曾动他'广长舌'。"又说："一落言诠，即失其旨。"禅宗没有须用语言或理论来解释的东西，也没有当作神圣教条来学习的东西。事实上，禅的核心就是"不可说"。因此，当一位僧人问"如何是佛法的大意"时，临济立即答之以"喝！"但是，由于禅宗所关心的是真正的不可说，它不仅反对言说，也反对寂默。所以，德山①在其说法中，曾扬棒说："道得也三十棒，道不得也三十棒！"②首山③有一日举竹篦问其弟子："唤作竹篦即触，不唤作竹篦即背。唤作什么？"④禅总是以单刀直入的方式，表达那超出臧否语默的"不可说的"**实在**，通过"道！道！"的命令逼迫我们陈述对这个**实在**的理解。

但禅宗并非单以断绝一切弟子们所有的可能办法（语或默、臧或否）来指出这"不可说"；如前述德山与首山的例子。如临济的"喝"，虽是一种绝对的否定，它切断了提问者每一种所想像得到的回答；但它同时又是对"不可说"的极度肯定。对"不可说"的这种肯定，在禅宗里是极其重要的，它也是一种单刀直入的表达，就象下述对话中所表示的：

石巩⑤问西堂⑥："汝还解捉得虚空么？"

---

① 德山，即唐代青原系禅师宣鉴（782—865）。——译者
② 《五灯会元》卷7。——译者
③ 首山，即宋代临济宗禅师省念（926—992）。——译者
④ 《五灯会元》卷11。——译者
⑤ 石巩，即唐代禅师慧藏，为马祖道一（709—788）弟子。——译者
⑥ 西堂，即智藏禅师，与石巩慧藏同为马祖道一的弟子。——译者

堂曰："捉得。"

师曰："作么生捉？"

堂以手撮虚空。

师曰："汝不解捉。"

堂却问："师兄作么生捉？"

师把西堂鼻孔拽，堂作忍痛声曰："太煞！拽人鼻孔，直欲脱去。"

师曰："直须恁么捉虚空始得。"①

这一切例子清楚地表明，禅宗的目标永远在于把握生命中活泼泼的**实在**，而这不是光凭理性分析就能完全把握住的。但正如前面所述，这决不能被当作只是反理性主义。禅虽然超越了人的理性，但并没有排除理性。所谓一旦从理性或哲学上去理会和表达，禅的"认识"（悟）就衰退或消失的说法，必须说从一开始就是没有根据的。真正的禅悟，即使它经过严密的理性分析和哲学思考，也决不会被毁坏；相反，分析将有助于给自己阐明这种认识，并进而使人们能把这种认识的精微之处传达给他人，即使这要通过语言的中介。

下述四句偈可以表达禅宗的基本特征：

不立文字，
教外别传，
直指人心，
见性成佛。

不过，"不立文字"并非像甚至有些修禅者也误解的那样，仅

① 《五灯会元》卷3。——译者

仅表示排除语言或文字，不如说它表示必须不拘泥于语言文字。只要不拘泥于语言文字，人们即使在禅的领域里也能大量运用它们。这就是为什么尽管强调“不立文字”，禅宗却产生了丰富的禅宗文献和像道元那样思辨深刻的思想家。

禅宗说过：“未开悟者应参透**实在**的意义，已开悟者应将这**实在**用言语表达出来。”又曾说：“开悟是容易的，自由而不执著地讲出这个悟就难了。”禅是一把双刃剑，既斩去语言和思量，同时却又赋予它们以生命。禅虽然超越了人类的理性和哲学，却是它们的根本和源泉。

> 当药山①坐禅时，有一僧问道：“兀兀地思量甚么？”
>
> 师曰：“思量箇不思量底。”
>
> 曰：“不思量底如何思量？”
>
> 师曰：“非思量。”②

禅并非建立在思量或不思量的基础上，更确切地说，它建立在非思量的基础上，这超越了思量与不思量。当不思量被当作禅的基础时，反理性主义就会变得猖獗。当思量被当作禅的基础时，禅就会丧失其真正的基础，蜕化成单纯的概念和抽象的冗词赘语。然而，真正的禅把非思量当作它的最终基础，从而可以根据情况的需要，通过思量或不思量而任运自在地表现禅的自身。临济喝，德山棒，南泉斩猫③，俱胝竖指④，这一切都包含着非思

---

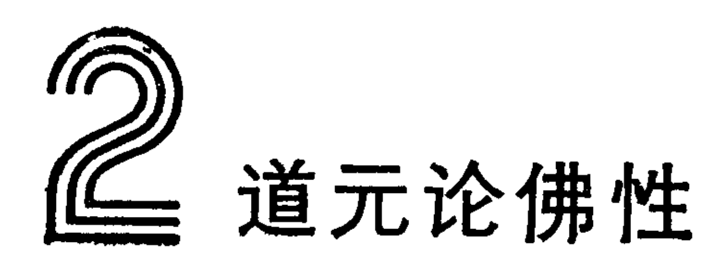
① 药山，即唐代青原系禅师惟俨(751—834)。——译者

② 《五灯会元》卷5。——译者

③ 南泉(唐代南岳系禅师普愿)斩猫：“师曰昨夜三更失却牛，天明起来失却火。师因东西两堂争猫儿，师遇之，白众曰：‘道得即救取猫儿，道不得即斩却也。’众无对，师便斩之。”见《五灯会元》卷3。——译者

量的哲学。如果要禅不停留在禅院中，而是有效地对付使当代世界苦痛的许多问题，那么禅必须充分地运用这种非思量的哲学。禅并非一种反理性主义，也不是一种肤浅的直觉主义，更不是一种动物式的活动，而是包含一种最深奥的哲学，虽然禅本身并非哲学。

④俱胝竖指，禅宗公案。唐婺州金华山俱胝和尚因天龙和尚竖一指得悟。自此凡有学者参问，唯举一指，无别提唱。见《五灯会元》卷4。——译言



2 道元论佛性

2.1

道元(1200—1253),是日本佛教史上最杰出、最不同凡响的人物。他的殊胜之处至少有下述三个方面：

首先,他把当时日本所有的佛教形式都当作不真实的而予以摒弃,试图引进并建立他所认为的真正佛教,这一佛教以他在中国宋代禅僧如净(1163—1228)的指导下所获得的自证为基础。他称之为"直承诸佛祖师的佛法"。他强调坐禅是源于释迦牟尼佛,继承菩提达摩以来中国禅宗各派传统的"正传佛法"。但他又全然拒用"禅宗"的名称,更不必说后来被认为由他创立的日本"曹洞宗"了。因为道元所重者唯是"正法",而把坐禅视为"正传"。"何人用过'禅宗'之称？诸佛祖师都未曾说'禅宗'。应知是魔波旬①说此'禅宗'。称念魔波旬名号者必是魔党,非佛之儿孙。"②他自称"曾去中国的法裔沙门③道元";他强烈自信已获得佛佛相承的真法,从而应该把它移植到日本的国土上。因此他拒绝末法④,即最后或最终(以及退堕)之法的观念,这是一种当时为日本佛教界广泛接受的观念。正如菩提达摩把佛法

传到了中国⑥，道元要把佛法传到日本，这并非过甚其词。

第二，虽然道元在为他终生尊崇的中国禅师的指导下证得正法，但对正法的理解却是道元独具的。依仗着宗教觉悟和深刻洞见，道元掌握了最深奥、最真实的佛法。在这样的理解中，他敢于对前代祖师的话甚至佛经本身作重新解释。结果，他的正法观念代表一种最纯粹的大乘佛教，最深刻地显示了佛陀开悟时所证之法。值得注意的是，这一切都植根于道元自己经过长期认真的探求而获得的存在性的证悟。以此正法观念为基础，他不仅如上所述反对所有当时存在的日本佛教；而且严厉批评了某些印度佛教和中国佛教，虽然他通常认为这两国佛教比日本佛教更可信。

道元在日本佛教史上占殊胜地位的第三个理由，在于他的思辨性和哲理性。他是一位严谨的坐禅实践者，是一位强调只要打坐的人。作为一个僧人，他一生严格修行。他鼓励自己的弟子也这样做。可是他又具有敏锐的语言感受性和哲学心灵。他的最重要的著作《正法眼藏》⑥，在哲学思辨上也许是无与伦比的，是日本学术史上一部里程碑式的文献。在道元身上，我们

---

① 魔波旬(Māra-papiyā n)，指心怀恶意，劝人造恶退善根的天魔。魔为魔罗之略，波旬为魔王之别称。——译者

② 《正法眼藏·佛道》，《大正藏》第82册，第183页。

③ 沙门，指佛教僧侣、托钵僧和苦行者，是梵文śramaṇa的音译。

④ 末法，指佛灭度后三个佛法时期中的第三个即最后一个时期。这三个时期为正、像、末三法时期。正法时期具备佛教的教、修、证；第二时期即像法时期，但有教修，没有证；第三时期即最后的末法(退堕)时期，只有教而无修证。关于这些时期的时限有不同的看法。然而，这一学说在平安和镰仓时期及道元所在的时代甚有影响，包括许多佛教领袖在内的人都认为他们的时代正处于末法时期。与那时的其他佛教领袖不同，道元坚持说当时依然处于正法时期，而不是末法时期。

⑤ 此应指菩提达摩传入的禅法。——译者

⑥ 道元在1231—1253年间用日文论述的文集，现被编为95卷。见《东方佛教徒》，第4卷，第1期，第125—126页。

发现宗教洞见与哲学才智的稀有融合。在这一方面，他完全可与25年以后出生的托马斯·阿奎那相媲美。

尽管那时日本佛教界领袖通常仍用中文撰写他们的主要著作，道元却用日文撰写了他的最重要的著作《正法眼藏》。在道元的文章里，他试图以随意夹杂汉文佛教名词和当地口语的方式，用他的母语来表达他对佛法世界所作的透彻分析。他的日文著述的风格所以那么费解而独特，源于他表达自己的亲证时，从不用常规的术语，而是运用一种生动的、从自己主体性认识而来的个人风格。即使在运用传统佛教的经论片断时，为表达他所理解的真理，他也以不寻常的方式予以解释。对佛法的探求和证悟，以及对之进行思辨和表达，这在道元身上是无与伦比地结合起来的。

现在我将讨论道元的佛性概念，这可被看作他的证悟的一个有特性的例子。

2.2

打开《正法眼藏》的"佛性"卷，道元引述了《涅槃经》的一段经文：

一切众生悉有佛性　如来常住无有变易①

这段话充分表达了大乘佛教的基本观点。这里强调了两个重要主题："一切众生悉有佛性"和"如来常住无有变易"。这两个主

① 《大般涅槃经》卷27"狮子吼菩萨品"(《大正藏》第12册，第522页)。

题是互相紧密联系的。

与传统的读法相反，道元敢于把这段经文读成："一切即众生，悉有[①]即佛性；'如来常住'，即无，即有，即变易。"[②]既然从语法上讲这种读法是不自然的，甚至可说是错误的，那么道元为什么要用这种读法呢？因为对道元来说，只有这种读法是清楚表达他所认为的大乘佛教基本观点的唯一方法。对于他，准确地传达佛教真理，比恪守语法更重要。道元读法的关键是第一分句中的后四个字：悉有佛性，传统读法是[一切众生]"无例外地都有佛性"，这里他改读为："悉有即佛性。"这个读法上的变化，可能是因为汉字"有"具有"是"(to be)和"有"(to have)两层含义。为什么道元认为这种不寻常的读法更恰当地表达出佛教的真谛呢？要回答这个问题，我必须对这句话的传统解释作一说明。

首先，众生这个词(梵文为Sattva)意指处于生死轮回中的一切生物。佛教经典表明了众生一词可作两种解释：在狭义上指"人"，在广义上指"生物"。因此，一切众生悉有佛性意味着不光是人，而且连其他所有生物都具有佛性。佛性(梵文为buddhatā)通常指佛的状态(Buddhahood)，或能使人成佛亦即开悟的性质。第二分句"如来常住无有变易"，表达了佛(一位证得真理者)不可变易的常住性。

我们在此可以看到，人和其他生物在佛教中同样都具有佛性和开悟能力。不过在这见解中，佛教必须具有一个为人和其他生物所共同适用的范围。这个共同范围可以说就是生灭性

---

① 由于汉文和日文的特点，悉有并无单复数之分，悉有有着总体上的"all being"和个别的"all beings"两层含义。根据上下文，道元实际上是在这两层含义上使用这个词的。

② 《道元集》，玉城康四郎编，《日本的思想》Ⅱ(东京，筑摩书屋，1969年)，第146页。

(utpādanirodha)。人的“生死”就是一种人的“生灭”形式，它也为一切众生所共具。尽管在佛教中生死问题被看作人之存在的最根本问题，但佛教并不把它视为囿于“人”界的“生死”问题，而是把它视为更为广泛的“众生”界内的“生灭”问题。

只有从一切众生共具的生灭性中解脱，人才能真正地从人的生死问题中解脱。佛教之所以强调人是处于轮回（从这一生到另一生的无穷轮转）中，为什么只有人从这种无穷轮转的轮回中解脱才可以说获得涅槃，原因就在于此。

根据传统佛教教义，众生据说在六种生存领域中轮回：地狱道、饿鬼道、畜生道、阿修罗道、人道和天道。这种轮回概念源出于佛教以前的婆罗门教，是那时世界观的一种反映。对于这些生存领域，无需在六这个数字上认真计较。这里的核心问题是，包括人在内的这六类生物都被认为是在完全相同的范围——生灭界——内轮回。在佛教对人类根本问题及其解脱的见解中，可以看到非人类中心主义。有一首古老的日本诗歌云：

耳闻山鸟鸣，
疑为先考妣。

诗人表达了他与一切众生休戚相关的情感，因为众生永无止境地从此生到彼生轮回。所以一只鸟有可能在前生中是他的父母或兄弟姐妹。这种休戚相关的情感，与认识到一切众生共具的生灭是紧密相连的。

然而，在西方以及东方，轮回观念并不总是被理解为在上述那一个范围内所发生的，而常被误解为只是从人到动物再从动物到其他生命形式的轮回，人们在这样一种方式中看到的整个轮回过程是以自己为中心的，而没有觉察到它的非人类中心主

义的特征。但这种没有完全认识到其非人类中心主义特征的轮回观是不充分的，因为这种见解没有人类与非人类生命形态的共同基础，而轮回若无这样一个基础是不可能发生的。在这一点上，非人类中心主义意味着超出人的生死界，进入更深更广的众生生灭界。佛教强调轮回，就是因为只有在非人类中心主义或超人类中心主义范围内，亦即在为一切众生共具的生灭界内，人的生死问题才能被认为得到彻底解决。只有在这更广阔的基础上，超脱轮回的涅槃才被认为能够获得。

关于佛教轮回观念的非人类中心主义特征，必须注意下述两点。首先，佛教的轮回观念与万物有灵论毫不相干，根据万物有灵论，灵气(anima)离开人体或其他东西而存在，并赋予它们以生命(尽管上述诗句中可能会使人联想到蕴含着万物有灵论的观念)。佛教的轮回观念并非基于对独立存在的精神或灵魂的信仰，也非基于生命流的观念，而是基于对瞬时生灭(generation-and-extinction at each and every moment)的认识。无穷的轮回实际上是与对瞬时生灭的认识不可分割地联系在一起的。在这里可以看到轮回在时间上的无穷性。

第二，所谓六道轮回，并非理解为有六个并列的不同世界。毋宁说，对于人来说，这个世界被认为是人的世界，其中也生活着畜生等道。然而对于畜生，这个世界就是畜生的世界，而人也生活于其中。在这一点上，并非有六个世界并存于某处，而是敞开了无边无际的生灭界，六道轮回于是发生。这显示了轮回在空间上的无限性。

因此，按照非人类中心主义观点，轮回在时间和空间上都是无穷无限的。这一无穷无限之界就是生灭界，正如众生一词所表示的，人和其他众生在此界内不分彼此。这意味着对于人的本质和拯救，佛教并没有给予人以特殊的和超胜于其他众生的

地位。

佛教在这一点上与基督教迥然不同。如《创世记》故事表明的，基督教指定人负起统治其他一切创造物的任务，并把这归诸只有人才具有的上帝的形象(image dei)，通过它人才能不像其他创造物而直接响应神谕。人的死被认作"罪的工价"，是人自己的自由行动，也就是违抗神谕的结果。这里我们可以看到基督教里在创造物中间的人类中心主义。因此，在基督教里，关于人和其他创造物的本质及拯救，两者有着明显的差别：前者优先于后者。这种人类中心主义性质与基督教的人格论(personalism)有着根本的联系，在人格论中上帝被认为作为一个人格而显示自身，在人格论中人与上帝对话式的我—您关系是根本性的。

那么，难道佛教就不把人同其他生物[1]作任何区别吗？是否在佛教里，人在所有生物中不具有殊胜意义呢？非人类中心主义这一认识，只有具备自我意识的人才可能有。换言之，虽然只有通过超越人的局限才能使人认识到人的生死乃是一个更广泛的问题，即为一切众生共具的生灭问题中的基本部分，但若离开代表着人的"自我意识"，就不可能有这种自我超越。同人一样，畜生、阿修罗等也都轮回，同样受制于生灭性。然而与人不同的是，其他众生不可能懂得轮回这回事。既然只有具备自我意识的人才能认识生灭性，那么对于人来说，这种生灭性与其说是一个"事实"，不如说是一个有待解决的"问题"。[2] 当一个"事实"变成一个"问题"时，解决这个问题的可能性也就呈现了，这就是解脱轮回的可能性。正因为人的这种特性，佛教才强调在我

---

① 这里的"生物"与上文中的"创造物"同为 creatures，因佛教不承认创造说，故译"生物"，以示与基督教区别。——译者

② 严格地说，像畜生这样与人不同的众生，不能说就认识到它们的生死"事实"，因为它们不具备自我意识。

们每个人都经过其他生命形态的无数转生而成为一个人的时候，修习成佛的必要性。"人身难得"，这在佛教中得到高度重视；人应当庆幸他生而为人，因为生而为人远比一只盲龟钻入在大海漂流的圆木的洞中更困难。人与其他生物不同，是一个"会思想的动物"，①具有悟法的能力。我们在此可以看到佛教关于人在所有众生中具有特殊地位的观念。在这一意义上，可以说佛教不仅是非人类中心主义的，而且也是人类中心主义的。

再则，轮回是一种个人对自我(ego)的认识，而不是对一般人类存在的认识。离开人的自我认识，就不会有生死、生灭的"问题"。同样，只有通过人的自我认识，才能解决生灭问题，也就是解决轮回问题而获得涅槃。

必须注意，佛教首先关切人的解放。在这一点上它与基督教并无二致。但是，佛教认为人存在的根本问题，即人的生死问题，不可能通过与神谕发生个人关系而解决，只有如前所述，在破除了为一切众生共具的生灭性时才能解决。关于人界和众生界以及它们之间的区别，可见下页图所示。

那么现在应清楚，虽然基督教和佛教都首先关切人的拯救，但它们关于拯救的基础是不同的：②它在基督教中是个人性的，而在佛教中则是宇宙性的。前者，人与上帝的个人联系是轴向的，而以宇宙为圆周；后者，个人的痛苦及解脱是在非个人性的、无限的、宇宙论的范围中，甚至连神—人关系亦包含于其中。

佛教的立场表明，如果人自己能解脱生灭而证悟，那么一切众生也同时并以同样方式解脱生灭而证悟。这是由于为人和其

---

① 梵文中的"人道"(manusya)，与英文中的"人"(man)一样，在词源上与"思维"相联系。中村元：《亚洲人的思维方式》(东京：联合国教科文组织日本全国委员会，1960年)，第108—110页。

② 西谷启治：《宗教与无》，加利福尼亚大学出版社，1982年，第49页。

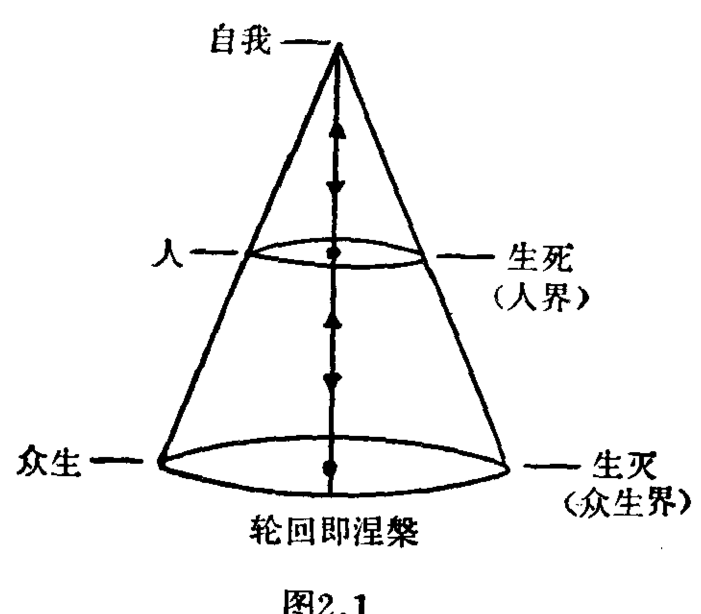


图2.1

他生物共具的生灭本身完全由此而被克服，于是真正的**实在**完全被揭示。据佛教的传说，释迦牟尼悟道时激动地说："奇哉，奇哉！何意一切众生，同具如来智慧德性？"① 根据这观点，即使一个人相信他已开悟，如果其他众生尚未得悟，那么他的悟是不可靠的。一旦人实现了人人本具的可能性——佛性，一切众生也就得到它们的佛性。这就是上述《涅槃经》中"一切众生悉有佛性"的含义。

2.3

关于这一传统的理解，道元的见解是什么？他为何反对这一理解，为什么以其独特的方法去读《涅槃经》中这段话？与"一切众生悉有佛性"的传统读法相反，道元在对悉有

① 三浦一州等：《禅尘》，京都，日本美国第一禅学研究所，1966 年，第253—255页。

佛性这四个汉字进行独特异解的基础上读成："一切即众生，悉有即佛性。"根据传统的读法，这句话被理解为一切众生都内在地具有作为成佛可能性的佛性。这种读法自然意味着尽管一切众生此刻沉湎于虚妄之中，但由于它们潜在的佛性，都能在将来某一时候证悟。这样佛性就被理解为一种客体，一种主体（众生）已经具备的可能性，被当成主体意欲实现的目标。在这种理解中，蕴含着主体与客体、可能性与现实性、内在与外在、现在与将来等的二重分化。结果导致对佛教基本观点的严重误解。传统的佛性见解不仅体现不出为道元所证会的正法，而且实际上也违反了正法。为了阐明正确的佛法，他拒绝这段经文的正常读法，这种读法蕴含上述的种种二元性，而给予一种新的读法，尽管这意味着违反了语法规则。结果，他把它重新处理为"悉有即佛性"。

这意味着佛性与众生的关系发生了根本的反转（见图2.2）。

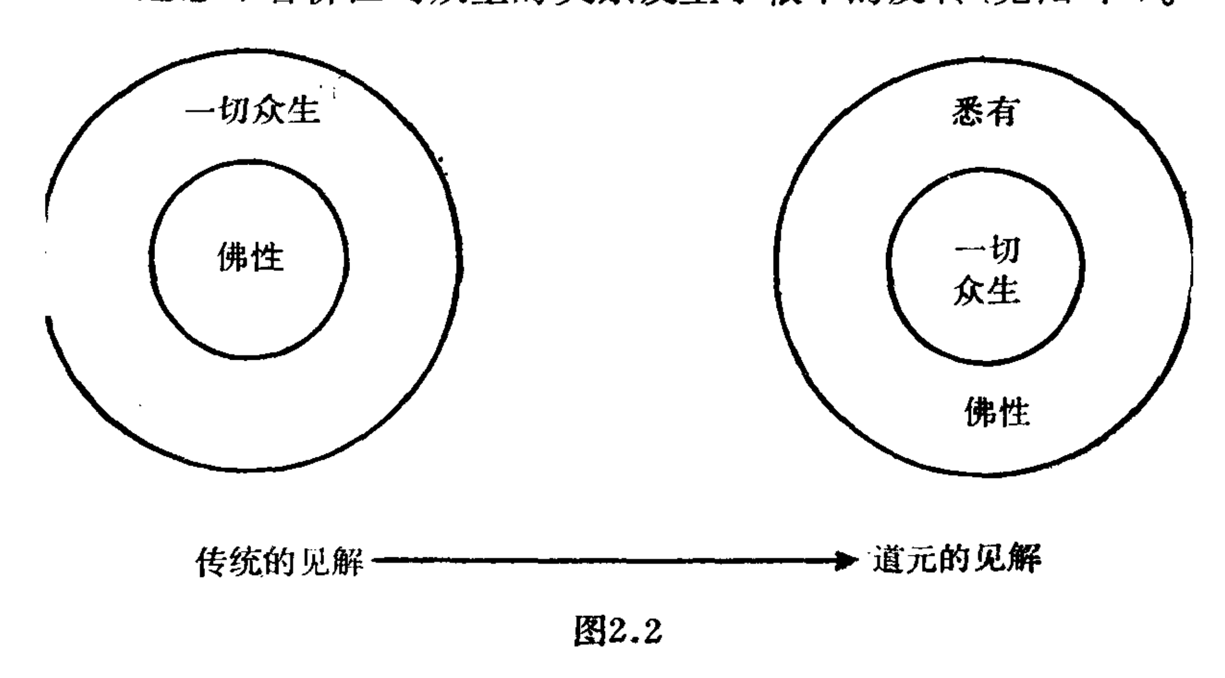


图2.2

在道元这种见解中，佛性不是一种可能性，像种子一样存在于一切众生中。相反，一切众生，或更准确地说，一切有生命和无生命的存在，本来即佛性。它并非在将来某一时候实现的一种可

能性，而是悉有原初的、根本的性质。为阐明这两种不同的佛性观，并澄清道元独特的见解，必须仔细注意下述四点：第一，佛教的非人类中心主义性质；第二，佛性的非实体性；第三，“悉有”和“佛性”的非二元性；第四，“无常—佛性”的动态概念。

佛教的非人类中心主义性质

如前所述，生死问题这一人类存在的根本问题，不光被看作“人”界内的生死问题，而且也被看作全部“生命”界内的生灭问题。正是在这非人类中心主义的生命界中，佛教的轮回及解脱轮回（涅槃）的观念才能被理解。通过强调“悉有即佛性”，道元甚至超越了“生命”界，把佛教的非人类中心主义推臻极致。无庸赘言，“悉有”包括了有生命的和无生命的存在。

对于道元，悉有界不再是生灭界，而是起和灭或有和无之界。此处以“生灭”表示生物学上的诞生与死亡，“起灭”一词则表示出现与消失，它同时涉及有生命的和无生命的存在，因而它是“有无”的同义语（见图2.3）。“生命”界虽是超人类中心主义的，却仍具有排斥无生命体的、以生命为中心的性质。然而，通过超越比人范围更广的“以生命为中心”之界，“有”界囊括了宇宙万事万物。因此，摆脱任何中心主义的“有”界是真正无限的，从而也正是最深刻的非人类中心主义。如在图2.1上加上“有”界，我们就有了图2.4，这是对图2.3的立体描述。

道元在涉及佛性而强调“悉有”时，显然包含着这么一层意思：人可以完全彻底从轮回（即不断的生死流转）中解脱的地方，不是在“生命”界，而是在“有”界。换句话说，不是以克服一切众生共具的生灭，而是只有以消除悉有共具的起灭或有无，才能完全解决人的生死问题。道元在一个彻底宇宙论的界域里，找到

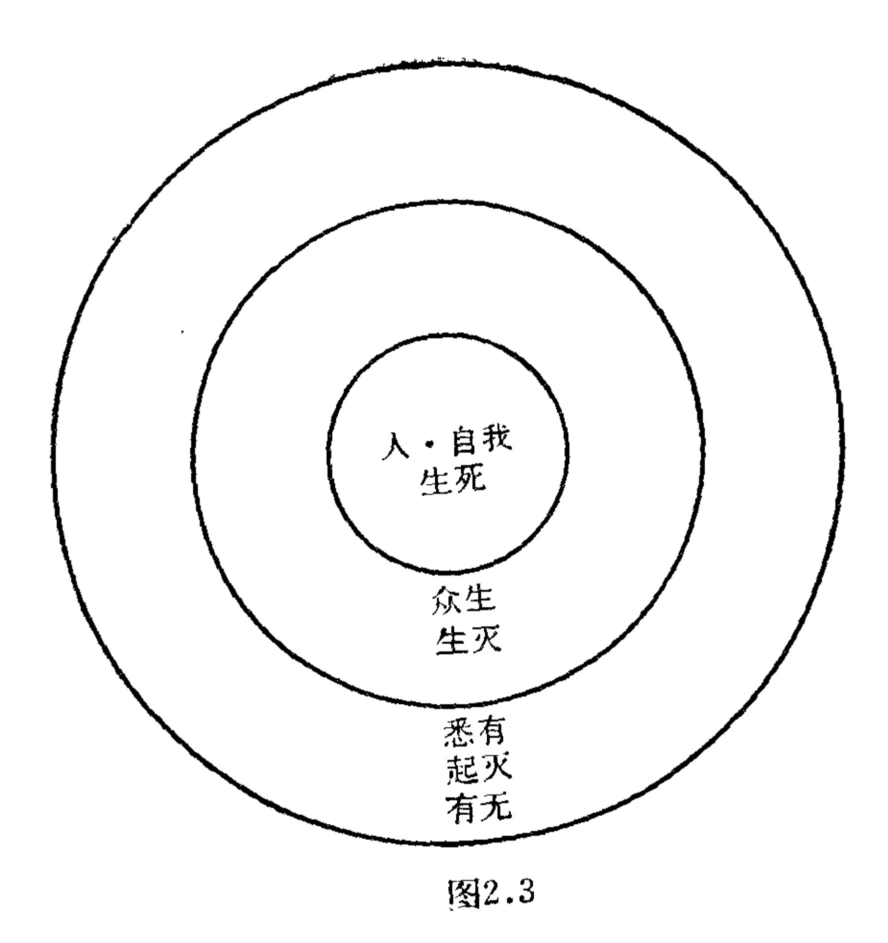


图2.3

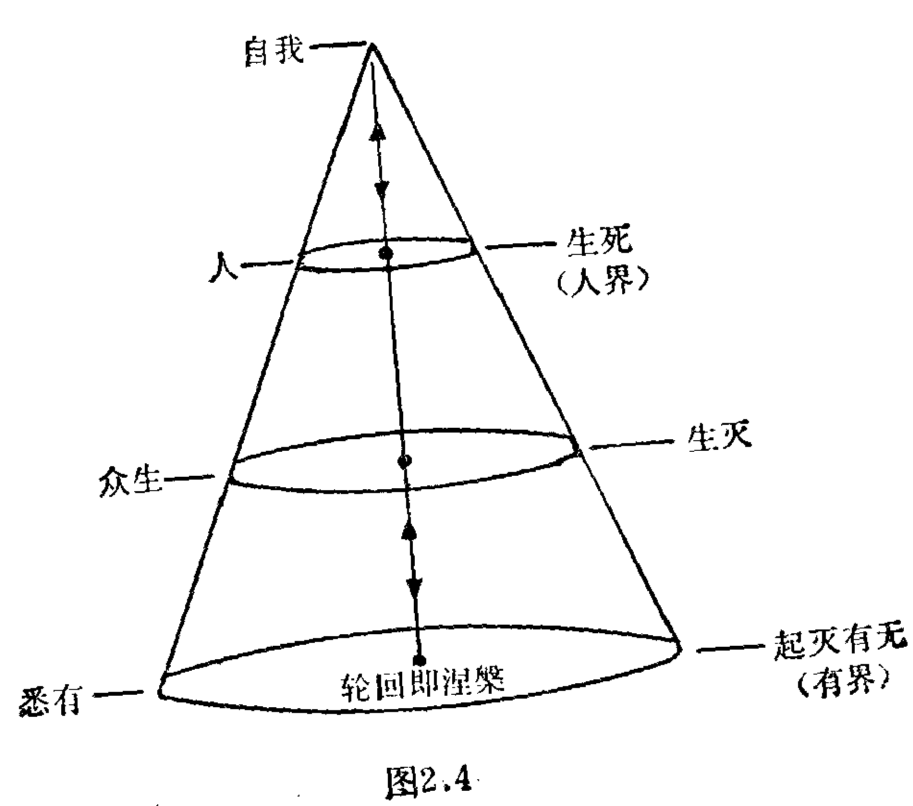


图2.4

人类解脱的基础。在这里，道元揭示了一种最彻底的佛教的非人类中心主义。

从而人们可以马上理解，为什么道元要驳斥永恒的自我（ātman）和机体论（organicism）等观念。在《正法眼藏》的"佛性"卷中，道元严厉抨击了先尼外道①，认为它不是真正的佛教观点。该外道强调自我的不变性和肉体的易朽性；这种观点也许相当于柏拉图灵魂的不朽或笛卡儿思想着的自我。他在同卷中还驳斥了另一种错误观点："佛性如草木种子，若遇法雨滋润，即萌芽抽枝生叶结果。"② 这是在佛性问题上的一种目的论或机体论的观点。亚里士多德的动力和能量的概念，以及各种文艺复兴时期的哲学，也许可引来作比较。

道元彻底批驳了这两种观点，他经常强调的是"遍界不曾藏"。③ 显然这是指"悉有"（包括人、生物和非生物的无限宇宙）的彻底揭示，这个宇宙从根本上讲是非人类中心主义的，它构成万事万物的终极基础。

佛性的非实体性

正如上面讨论的，道元"悉有即佛性"的观念，敞开了佛性的无限界域。对于道元，佛性、终极**实在**，正是在这一无限的和本体论的界域内被认识，在其中万有皆可如其本然地存在。这种

---

① 先尼外道（Senika heresy），出现在佛陀时代的一种异端思想，强调一种常住不变的自我概念。见《涅槃经》卷39。

② 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第317页。

③ 同上书，第82册，第316页。只有既不按照身心二元论，也不按照可能性与现实性的二元论去领会，才能使悉有在整体、总体和如中当下现前。"悉有"的这种全体现前，只能发生在这个非人类中心主义的无限宇宙中，这宇宙是万物最根本的基础。

佛性概念能使人联想到斯宾诺莎上帝即实体的概念，这也称作"自然"，它是绝对无限的，以有限的存在作为上帝的"样态"。不过，尽管两者表面上类似，道元的佛性概念与斯宾诺莎的上帝概念是截然不同的，就是因为道元的佛性并非一个实体。

《正法眼藏》"佛性"卷云："世尊（释迦牟尼）道'一切即众生，悉有即佛性'，其宗旨为何？此即'是什么物恁么来'的言教"。[①]这个"是什么物恁么来"的问题，见诸六祖慧能（638—713）与南岳怀让（677—744）初见面时的对话，据《景德传灯录》卷5记载：

> 祖问："什么处来？"
> 曰："嵩山来。"
> 祖曰："是什么物恁么来？"
> 师无语。遂经八载，忽然有省。乃白祖曰：
> "说似一物即不中。"

"是什么物恁么来？"[②]这个使怀让花了8年时间去解决的问题涉及佛教的真谛，在道元的实例中，则涉及"悉有即佛性"这个关键。就是"什么处来"这头一个问题，也不是一个平常问题。禅宗经常用疑问词来表示终极实在，就像用"无"和"空"这样的否定词一样。"什么"或"什么处"的疑问，不可能被当下领会，也不可能被理性所规定；它永远不会被客体化，无论是谁想去获

---

① 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第315页。

② 恁么，常用于宋代禅籍中的口语。它有两层含义：(1)疑问词，意指"如何"、"用什么方法"、"用什么方式"和(2)指示词，表示"这"、"这样"、"那么"、"如此这般"、"那"、"那样的"等等。在慧能的这一问题中，恁么表示第二层含义，尤指"那么"。道元在《正法眼藏》中有一卷题为"正法眼藏恁么"，讨论了他所理解的"恁么"的禅意。

得它，它是永远不可即的。的确，“什么”或“什么处”是不可知、不可名、不可客体化、不可得的，因此是无限制的、无限的。由于佛性是无限制的和无限的，它无名、无形、无色，可以说用这样的一种疑问能很好地，实际上是最好地，表达佛性。正是这一原因，道元才恰恰在“是什么物恁么来”这问题上找到了他的核心观念“悉有即佛性”。

但是，这并非意味着道元的佛性是不可名和不可得的某种东西，某种无限制的和无限的东西。设若佛性是不可名的某种东西，那么它就不是真正的不可名，因为它是名为“不可名”的某种东西。设若佛性是无限制的某种东西，那么它就不是真正的无限制，因为它被限制于或区分于有限制的东西。所以对道元来说，佛性不是某种不可名的东西，而就是这不可名。同时这不可名也就是佛性。佛性不是某种无限制的东西，就是这无限制，同时这无限制也就是佛性。① 对他来说，这正意味着即使在诸如不可名、无限制等否定性的意义上，佛性也完全不是“某种东西”。换言之，它完全不是实体性的。因此，诸如“什么”、“什么处”之类的疑问并不代表这佛性。如果它能代表的话，那么佛性就必须是存在于这“什么”后面的某种东西，为这“什么”所代表。由于佛性不是实体，“什么”当下即为佛性，而佛性当下即为“什么”。

这样，“是什么物恁么来？”这个问题就完全是一个问题，“什么”一词也完全是一个疑问词。但与此同时，“什么”并非一个纯粹的疑问词，它就是佛性。“是什么物恁么来”也不光是一个问题而已，它就是对佛性的一种认识。

斯宾诺莎上帝即**实体**的概念，当然不是某种东西。因为在

---

① 见本书第1章“禅不是哲学，而是……”，第18—22页。

斯宾诺莎哲学中，上帝是所谓诸多实体的**实体**，他是真正无限的和唯一必需的存在。然而，斯宾诺莎上帝即**实体**的概念——虽然从相对的诸多实体和有限的诸多存在物一面可以称它为“什么”——自身不能被确当地称作“什么”，因为根据斯宾诺莎的解释，“**实体**”就是在自身内并通过自身而被设想的东西；它可以无需借助他物的概念而被设想。① 换言之，对斯宾诺莎来说，上帝，当它从外部、从相对的诸多实体和有限的诸多存在物这一面被观察时，可以说是“什么”，但并非“什么”就是上帝。正因为在斯宾诺莎看来，上帝就是实体，它通过自身而被设想。

关于道元的佛性概念与斯宾诺莎上帝即**实体**的概念之间的区别，如果我们把这两种概念与宇宙万有的关系考虑进去，也许就清楚些了。据我们所知，在斯宾诺莎哲学中，唯一的上帝具有思维(cogitatio)和广延(extensio)这两个“属性”。特殊的和有限的事物被称作上帝的“样态”，它依存于神圣而无限的存在，并为其所制约。这显然表明了斯宾诺莎上帝概念的一元论特征，万物从上帝产生，又通过上帝而被设想。但在斯宾诺莎的术语中，正是这种“属性”和“样态”的概念蕴含着上帝和世界、产生自然的自然（主动的自然）和被自然产生的自然（被动的自然）间的二元对立，在这种二元对立中，前者占主导地位。道元的佛性则截然不同，它不是与被自然产生的自然（即被创造的世界）相区别的产生自然的自然。因此，宇宙诸多特殊事物就不是佛性的“样态”。在道元的佛性概念中也没有任何与斯宾诺莎的“属性”概念正好相应的东西，因为“属性”概念在非实体化的佛性中是毫无意义的。

那么，特殊事物与特殊性质对于佛性又有什么意义呢？由

---

① 《伦理学》第1部分，界说(3)。

于佛性是非实体化的，在这宇宙中没有什么特殊事物或特殊性质与佛性相当，或为佛性所代表的。若以样态和属性的术语来表示，那么对于道元，每一个特殊事物都是“什么”的样态；每一个特殊性质都是“什么”的属性。例如，一棵松树并不是上帝即**实体**的一个样态，而是“什么”的一个样态，即无修饰语的一个样态。所以，松树就是松树自身，无余无欠。在上述“是什么物恁么来”中，这是指松树“恁么来”的问题。此外，思维不是上帝即**实体**的一个属性，而是“什么”的一个属性，一个不属于任何东西的属性。因此，思维无非就是思维自身。这又指思维的“恁么来”的问题。

当六祖问怀让“是什么物恁么来？”时，这问题直指作为一个不容替代的独立而具个性的人格的怀让本人。怀让不是由上帝即**实体**所决定的一个创造物。可以说他是来自“什么”的某种东西，某个没有决定者的被决定者。没有决定者的决定就是自我决定、自由和个性，这不过是佛性的另外一种说法而已。如果怀让已认识到自己“恁么来”是自于“什么”，那么他就已经认识到他的佛性了。解决这个问题花了怀让 8 年时间，从而叹曰：“说似一物即不中！”

怀让本人就是“什么物恁么来”。但并非唯独他才如此。你，还有我，也正是“什么物恁么来”。草木天地同样都是“什么物恁么来”。思维与广延，心灵与肉体，各自都是“什么物恁么来”。宇宙万物悉是“什么物恁么来”。这就是道元“悉有即佛性”的含义。正是因为这一理由，道元承认六祖的“什么物恁么来”这一问题，是他“悉有即佛性”观念的核心。

同道元的佛性概念一样，斯宾诺莎的上帝概念也是永恒无限的、绝对自足的、自我决定的和独立自主的。不过，就斯宾诺莎这杰出的一元论者而言，**单一实体**与众多的有限事物间的关

系是通过演绎的方式而被理解的。道元则显然不同，正因为佛性不是**单一实体**，所以佛性与一切有限事物间的关系不是演绎的，而是非二元性的。一切事物毫无例外，都是平等而又各别地"什么物恁么来"。即使是斯宾诺莎那个作为**单一实体**的上帝，也不可能例外。换句话说，从道元的观点看，作为**单一实体**的上帝，在被这样指称之前，就是"什么物恁么来"。因此在上帝与宇宙诸多有限事物之间，不可能有什么差别，不可能有任何演绎性的联系。在道元"悉有即佛性"一语的意义上，这种包罗万象、甚至囊括上帝或**实体**的"什么物恁么来"，本身就是佛性。

因此，佛性对道元来说既不是超越的，也不是内在的。斯宾诺莎哲学的特征之一，是他的上帝——Deus sive natura（上帝或自然）——概念的内在性。斯宾诺莎反对那种正统的神学教义：一个超越的、具有人格的上帝以意志和目的创造并统治这世界。他强调上帝就是一切存在必然起源的无限的原因。在这一点上，斯宾诺莎的见解与正统的基督教不同，倒更接近一般佛教，特别是道元。但是，正如克罗纳(Richard Kroner)在谈到斯宾诺莎时指出的："一切个体性最后都被这唯一真实的**单一上帝**的普遍性所吞没。"①斯宾诺莎的体系被称作泛神论，原因也许在此。但道元的"悉有即佛性"的说法，并不表明悉有被佛性所吞没。相反，如他所强调的"偏界不曾藏"那样，宇宙中每一特殊事物都显现了自己的个体性，这正是因为佛性不是一个实体，而是一个"什么"。对于道元而言，悉有被佛性无穷尽地"吞没"；同时，佛性也被悉有无穷尽地"吞没"。这是因为悉有和佛性是非二元性的，所以佛性既不是内在的，也不是超越的（或者既是内在的，又是超越的）。因此，尽管经常有相反的误解，人们还是不难看出

---

① 《近代哲学中的沉思与启示》，费城：威斯敏斯特出版社，第126页。

道元并非一个泛神论者，虽然他的话给人的最初印象也许像是泛神论的。的确，就像他是非有神论者一样，他也是非泛神论者。

2.4

“悉有”和“佛性”的非二元性

带着“悉有即佛性”的思想，通过从生灭界（传统上认为是人轮回的领域，也是从中解脱的基础）超越到为一切有生命体和无生命体共具的起灭界或有无界，道元把佛教非人类中心主义的性质发挥得淋漓尽致。对道元来说，只有在这悉有共具的无限的、本体论的基础上，才能解决人的生死问题。

换句话说，对于道元来说，只有转到这一无限的有无界，并且随后突破之，才能完全彻底解决人的生死问题并充分实现佛性。但是，“突破”并非意味着光是超越或“超出”这“悉有”（有无）界。甚至连这种超越也必须被否定。因此“超出”这“悉有”界同时也就是“复归”这“悉有”界，这样悉有就真正地被认识为悉有。

不过，只有经过人的自我意识，人才能根本超越有无界，在这一点上，道元与传统的解释并无二致。因为从根本上说，人的生死问题是一个**主体性**问题，每个人都必须独自地和自觉地对待这个问题。佛教的非人类中心主义，与对人作为自我意识主体的自我(ego)的强调有着不可分割的联系，这对道元同样如此。道元坚持，人要获得佛性，必须超越自我中心主义、人类中心主义和生命中心主义，从而在最根本的层面上，即道元的“悉

有"界这个"存在"界域,建立人们存在的基础。就获得佛性而言,认识到悉有的无常性是绝对必要的。

因此,如果人把自己的存在基础放在囊括一切的"有"界,并使自己从悉有共具的有无性(无常性)中解脱从而获得佛性,那么宇宙万物同样也获得了佛性。因为人一旦开悟,有无性本身也就被克服。正因如此,佛经常言:"草木国土,皆能成佛","山河大地,悉现法身"。如果把这些语句客观地接受而没有人自己存在性的觉悟,看来似乎是荒谬的,充其量不过是泛神论的。道元强调"同时成道"[1],指的是宇宙万物在人自己开悟的瞬刻也同时得悟——这是一种敞开佛性全部视野的悟。如果人不能正确地说山河大地获得佛性,那就不能说他已实现了佛性。

就通过解脱轮回而彻底实现佛性而言,这是一个关键性的观点。尽管这个观点一直潜存于大乘传统中,但在道元的"悉有即佛性"中才得到清楚的认识和明确的表达。更重要的是,被道元视作佛性基础的悉有界,不同于人界和众生界,它是无边无际的。这里完全不存在任何形式的"中心主义"。再则,通过自我摆脱为悉有共具的有无性而实现的佛性,是非实体性的。所以,即使道元强调"悉有即佛性",也并不意味着这是悉有与佛性之间的一种"径直的"同一;更确切地说,只有认识到"有"界的无限性和佛性的非实体性——简言之,只有认识到"什么",这同一才能成立。这意味着完全推倒了内在性的佛性观,道元对此作了双重的否定:首先,通过从"众生"界超越到"有"界,他否定了众生中佛性的内在性;其次,通过强调佛性的非实体性,他否定了作为世界唯一原因(即像斯宾诺莎一样的上帝概念)的那种内在

① 《正法眼藏·溪声山色》。

性。对此内在性佛性观的双重否定，彻底扭转了关于佛性的传统解释。这是潜存在大乘传统中的佛性观念的一个必然结论，而不仅仅是对其中含蓄原理的明确解释。这导致悉有与佛性的非二元性，佛性既不是内在的，也不是超越的。道元说："佛性即悉有，以悉有即佛性故。"①

为了避免那种人对万物加以客体化和实体化的自然倾向，并澄清"悉有"和"佛性"的非二元性，道元强调了两件事：（1）表示佛性之非实体性的无佛性概念②，以及（2）"悉有"的无限性，以否定对它们的客体化。

（1）在"佛性"卷中，道元常引用并重新解释古代禅师的种种言论和对话，强调无佛性的概念。在下述一个例子中，他引述了沩山灵祐(771—853)"一切众生无佛性"的话，并说道：

> 释尊曾道："一切众生悉有佛性。"大沩则道："一切众生无佛性。""有""无"之言，字义截然不同。孰是孰非，必生疑惑。虽然，唯"一切众生无佛性"，庶近佛道。③

道元对"无佛性"概念的理解，并不囿于沩山的见解。道元说："无佛性之道，承教于四祖祖室久矣。黄梅④见闻之，赵州流通之，沩山举扬之。无佛性之道须精进，切勿趑趄不前。"⑤人们倘

---

① 《正法眼藏·佛性》。

② "无佛性"(noBuddha-nature)，指这一词的通常意义，即"佛性"的反面意义；"无-佛-性"(no-Buddha-nature)则表示道元的观点，即摆脱"有"或"无"束缚的、不可客体化的佛性。

③ 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第98页。

④ 黄梅，即禅宗五祖弘忍(602—675)。——译者

⑤ 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第94页。

若还记得道元强调“悉有即佛性”，也许会被这些话所震惊。

道元对沩山所说的评论也是引人注目的：

> 沩山所道理致即“一切众生无佛性”的理致，全未超出绳墨之外。自家屋里的经典得以保存。应进而摸索缘何一切众生即佛性？缘何彼等有佛性？若有佛性，必是魔党，将魔子附于众生上。①

这是对坚持众生皆有佛性的传统教义的一种完全否定。但如果我们参透道元的观点，那么这些话就不只是惊人，而是具有深邃的含义。道元“无佛性”的概念并非表示没有“佛性”，而是在绝对意义上的双遣“佛性”与“无佛性”的“无佛性”。在此，我们发现了道元对传统经典的又一例特殊解读法。在同一卷中，他引述了五祖弘忍和后来成为六祖的慧能初次会面时的对话：

> 五祖问：“汝自何来？”
> 六祖答：“岭南”[在中国南方，当时被认为尚未开化]。
> 五祖问：“欲须何事？”
> 六祖答：“唯求作佛。”
> 五祖问：“岭南人无佛性，若为作佛？”
> 六祖答：“人即有南北，佛性岂然？”②

在评论这段对话时，道元敢于说：

---

① 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第98页。
② 同上书，第82册，第94页。

"岭南人无佛性"，非指"岭南人没有佛性"，或"岭南人有佛性"，而是指"岭南人，无佛性"。

"若为作佛?"意指"你期望作什么佛?"①

"无佛性"一词，传统的理解是指众生本身内在地不具有佛性。但道元不管佛性有无，而是关切佛性本质上是非实体化的。当我们关切佛性是有还是没有时，就会在一种或者肯定或者否定的方式中把它客体化了。因为佛性是一个不可客体化的和不可得的"什么"，所以客观地谈论一个人是否有佛性完全就是错误的。对于弘忍，道元强调说："佛性空故，所以言无。"②

他还强调指出："佛性道理是指：佛性非先具于成佛前，而在成佛后具足；佛性无疑与成佛同时实现。对此道理，应下功夫刻苦参究，甚至要参上二三十年。"③

如果人们认识到众生从根本上说就是佛性，那就无需强调"有佛性"了。只要说众生即众生就够了。说众生有佛性，等于画蛇添足，正因为此，道元才说："缘何一切众生即佛性？缘何彼等有佛性？若有佛性，必是魔党，将魔子附于众生上。"道元接着说道："佛性即佛性，众生即众生"④，这是对他"无佛性"概念的一个确切表述。佛性只是佛性，众生只是众生。不过，在这个认识中，佛性与众生并非两个不同的东西，而是同活生生**实在**的两个方面。实际上讲，佛性是在成佛的同时实现的。认为未悟的

① «正法眼藏·佛性»，«大正藏»第82册，第94页。

② 同上。

③ 同上。在这段话中，道元为否定佛性先具于成佛前的观念，故说在成佛后具足。然而，他的根本观点在于佛性与成佛的同时性。

④ 同上书，第82册，第93页。

众生有或没有佛性的想法，不过是一种错觉。这就是道元与传统读法不同的原因，他把“岭南人无佛性”读作“岭南人，无佛性”，意指这些人本身摆脱了自己究竟有没有佛性的二分法思想。这种摆脱（即无佛性）是对佛性的真正认识。①因此道元强调说，无论是宣扬有佛性，还是没有佛性，两者都落入毁谤佛教的窠臼。通过对“永恒性”观点（把佛性概念实体化并执著之）和“虚无性”观点（也把无佛性概念实体化并执著之）的否定，道元的“无佛性”概念明确表明了佛性的非实体性。

（2）对道元而言，正如佛性是非实体性的，“悉有”也是不能客体化的，无边无际的。

如前所述，道元以改变《涅槃经》中一段经文的通常读法（传统读作“一切众生悉有佛性”）而强调“悉有即佛性”。倘若如此，道元不仅扩展了“佛性”的含义，而且也扩展了“悉有”的含义。在“佛性”卷，紧接着“悉有即佛性”之后，他继续说：“悉有之一悉即称作众生。正当恁么时，众生内外，皆为佛性之悉有。”②这意味着道元扩展了众生（传统上指有生命的或有情识的存在）的含义，包括了无生命的或无情识的存在。换句话说，他把生命赋予无生命体，把情识赋予无情识体，并把最高的心和佛性赋予这一切。所以他阐述道：

> 在佛道中，所谓一切众生，意指有心者即为众生，以心是众生故；无心者亦须是众生，以众生是心故。故

---

① 在《现成公案》卷中，道元说：“诸佛正为诸佛之时，毋需觉知自己之为佛。然而诸佛实为已证之佛，继续证已佛（性）。”（《正法眼藏》，《大正藏》第82册，第23页。）

② 《正法眼藏·佛性》。“悉有之一悉”此处译“悉有之全体”，另一种解释是“悉有的一个部分”（被称作众生）。在图2.2中的观点即依此解释。

心即众生，众生悉“有佛性”。草木国土是心；既为心也，即为众生；既为众生，即有佛性。日月星辰是心；既为心也，即为众生；既为众生，即有佛性。①

因此我们看到，众生、悉有、心和佛性对于道元来说在根本上是同一的。

无论道元怎样强调“悉有即佛性”，“悉有”并非一个与无对立的概念。“悉有”在其绝对意义上超越并摆脱了有无的对立。这清楚地表现在下面的话中：

依佛性而现之悉有，全非有无之“有”……“悉有”一词，非始有、本有、妙有等；亦非缘有、妄有。亦与心境、性相等无干。②

值得注意的是，在这段话中道元强调“悉有”并非意指“本有”(original Being)，“本有”可理解为与海德格尔的“在”(Sein)相当。对“本有”和海德格尔“在”的概念作这种比较是颇有启迪意义的，因为“本有”就是把自身揭示为诸有存在之处。海德格尔确立了本体论的差异(ontologische Differenz)，它从根本上有别于存在的差异(ontische Differenz：这只是把一个存在与其他存在区分开)。通过确立本体论的差异，海德格尔从主题上询问在(Sein)的意义，这个概念潜存于日常经验到的诸在(Seindes之中。为了解释隐蔽在日常见解中的诸在之在(Sein des Seienden)的意义，他构筑了基本本体论(Fundamental-Ontologie)。相

① 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第97页。
② 同上书，第82册，第91—92页。

反，道元并未提出一个本体论的差异，这不是因为他未察觉到**在**与诸在之间的根本差异，而是因为他有意否定这在的概念，这个概念易被人当作某种实体性的东西，被认为从本体论上区别于诸在。因而他强调"无佛性"的概念。

但这里仍然留下一个问题。悉有虽然与佛性同一，但道元为什么是以复数的形式来指悉有(all beings)的呢？如果"悉有"不是海德格尔意义上的在(Sein)，那么悉有是不是把上帝、自然、人、生命等万事万物都包括在内而加以系统领会的世界观(Welt-anschauung)的基础呢？肯定不是，正如前引道元论"悉有"的话所明确表示的。那么"悉有"又是什么呢？毋需说，诸在(Seiendes)不是在(Sein)，而在也不是诸在。可是，悉有只是悉有，无余无欠；它无所不包。对于悉有，即使是本体论的差异也不可能存在。悉有就是真正的和绝对的悉有——无有中介。这就是"悉有即佛性"的意义。

在海德格尔对在的探索中，无对他也是必不可少的。他告诉我们，在自身(Sein Selbst)或此在本身(Sein als solches)必须被保持在无之中；要成为有，它必须表现为无。① 但对于道元而言，要成为有必须表现为无的，只有诸此在(Seiendes als solche)。这是因为，即使是从海德格尔的此在或传统佛教的佛性意义上看，"悉有"界都是无边无际的，没有比它更为广阔、深沉的界域和终极的基础，一切存在从它呈现(anwesen)。

当我们考虑到道元对"恁么"的评论时，也许会更清楚些，恁么见于"什么物恁么来"一语，此话被道元视为对佛性的一种适当表述。在《正法眼藏》的"恁么"卷，道元根据怀让的话，强调恁

---

① 爱德华(Paul Edwards)编：《哲学百科全书》(纽约：麦克米伦公司和自由出版社，1967年)第3卷，第463页。

么不可得，无恁么不可得，恁么和无恁么皆不可得。这显然表明在“什么语物么来”一语中，“恁么”(thus)不是肯定性的词。更确切地说，它既不是肯定性的，也不是否定性的。真正的“恁么”是那种双遣肯定与否定的“恁么”。因此，当道元说“悉有即佛性”的核心完全体现在“什么物恁么来”时，悉有就在这“恁么”的意义上呈现。正是悉有“恁么”来自于“什么”这一事实，表明“悉有即佛性”。禅宗“柳绿花红”和“山只是山，水只是水”这类日常表述，完全表明了这一点。我们完全可以赞成：“我只是我，你只是你。”而就在此刻——悉有即为佛性。诸此在“恁么”从“什么”呈现(anwesen)。只有在克服了海德格尔的本体论的差异的概念时，才能真正理解道元“悉有即佛性”的观念。

2.5

“无常—佛性”的动态概念

道元一方面强调“悉有即佛性”，另一方面却又强调“无佛性”，对此我已作了阐述。这是他对那种把“悉有”和“佛性”客体化与实体化的通常观点的否定，并阐明它的非二元性和动态的一体性。道元独特的“无佛性”概念，已用于这样一种目的，即在佛性问题上既否定永恒的观点，也否定虚无主义的观点。然而，为确切澄清“悉有”与“佛性”的非二元性与动态一体性，道元进一步指出“无常即佛性”。

在黑格尔哲学中，**有无**的矛盾推动了辩证过程，而**有无**的统一就是**变易**(Werden)。对于道元，无常—佛性就是佛性与无佛性的统一。无常(梵文为anitya：暂存、易变、稍纵即逝)从一开

始就成为佛教的一个基本概念，成为佛教三法印之一——“诸行无常”。在佛教中，对现象的无常或易变之强调，恰与佛性或如来（佛）之恒常性或不变性形成对比。然而，道元却强调无常就是佛性。他对慧能作了下述评论：

> 六祖示门人行昌①云：无常者，即佛性也；有常者，即一切善恶诸法分别心也。②

对于佛教持一成不变见解的人，听到这种话也许又会大吃一惊，按照他们的见解，佛教的任务就是让人解脱无常或轮回，通过实现佛性而进入涅槃。然而，假如被追求的涅槃超出于无常，那就不是真正的涅槃，因为它与无常相对立，由此仍与无常联系在一起，并受制于无常。只有把自己甚至从作为超越无常的涅槃中也解脱出来，才能真正获得涅槃。换言之，只有通过摆脱无常和常而使自己从所谓的轮回和涅槃中解脱出来，从而从涅槃完全复归到这个无常世界，才能证得涅槃。所以，真正的涅槃无非就是对无常的如实认识。如果一个人以超脱轮回而住“涅槃”，那必须说他依然是自私的，因为那人撇开其他陷入轮回的有情之痛苦而高高在上地停留在自己的“悟”中。只有超越“涅槃”，复归到并活动在这个无常世界的痛苦中间，才能实现真正的大悲。这是大乘佛教的独特认识，它强调“不住生死，不住涅槃”。就大乘的意义而言，这种彻底的不住就是真正的涅槃。上面所引慧能的话，正是禅宗对此观念的表达。

在道元引述慧能“无常者即佛性也”一语时，他把大乘观点

---

① 行昌俗姓张，出家后问法于六祖得彻悟，祖名之曰志彻，见《六祖法宝·坛经·顿渐品》。——译者

② 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第95页。

发挥得透彻无遗。如前所述，通过强调“悉有即佛性”，道元超越了众生界而到悉有界，阐明了大乘佛教关于无生命、无情识之物也能成佛的隐涵之义。正如前面讨论的，悉有界就是起灭界或有无界。此界包括一切有情无情的存在，可说是最彻底的无常界。换言之，只有在道元所强调的“悉有”界中，由来已久的佛教无常概念才能被完全彻底地认识，因为不仅是众生，一切有生命无生命的存在皆是无常。正是在这个意义上认识无常，人们才能把自己的悟恰当地表述出来，即草木国土亦显示着佛性。

不仅如此，通过强调“悉有即佛性”，道元完全反转了传统的佛性观。“悉有”界是无限的，它无边无际，完全不可测量。对于把自己的存在奠基在这种无边无际之悉有界的道元，“佛性”与“悉有”之间是完全相互贯通的：在与悉有的关系中，佛性既不是内在的，也不是超越的(见图2.5)。

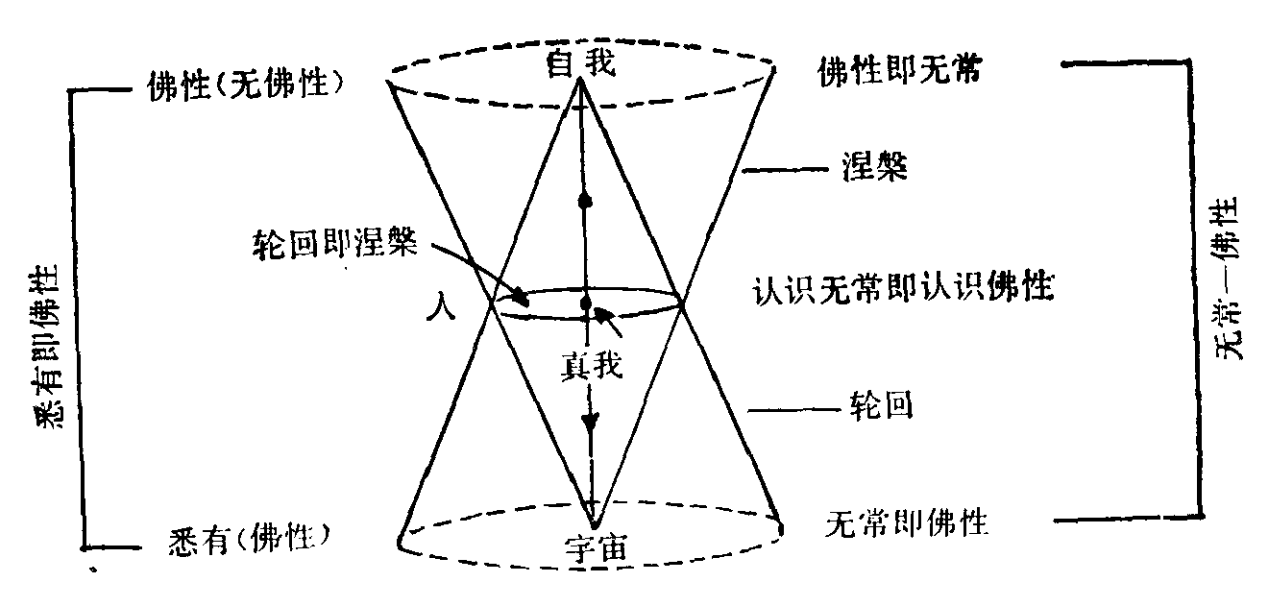


图2.5　“悉有即佛性”或“无常一佛性”的动态和非二元性的构架

图2.5是对图2.1和图2.4进一步也是最后的发展。图2.1和图2.4各为其中一个锥体。图2.5表示这两个对立锥体的交叉。直立的锥体，以“悉有”或“宇宙”作底部，以“自我”作顶点，表示轮回的领域。另一方面，倒立的锥体，以“佛性”作底部，表示涅槃的领域。

这两个对立锥体，即轮回领域和涅槃领域的交叉，表示“佛性”与“悉有”彼此完全贯通，表示“佛性”与“无常”的动态一体性。这种相互贯通和动态一体性之可能，是因为佛性之非实体性（从而是无佛性）和悉有之无限和无边无际。佛性的非实体性和悉有的无限性（它在前面被描述为“无边无际的悉有界”），在图2.5以虚线表示，作为两个锥体的底部。由于两个锥体的底部都是非实体性的和无限的——或简直是深不可测的，所以两个相对立的锥体可以自由反转，哪一个都不会固定在直立或倒立的位置上。这种从轮回到涅槃、从涅槃到轮回的“反转”，以及对佛性与悉有或佛性与无常之动态一体性的认识，只有通过人才是可能的，尤其是通过那种以悟到认识无常即认识佛性而获得自己**真我**的人。这一关键事实在图2.5中由两锥体相交处的中间圆圈表示。这图尤其试图表明作为轮回与涅槃动力学上之枢纽的**真我**，表明认识无常也就认识到佛性。

每当道元讲到“悉有”界，他就重申关于无常的概念：为悉有所共具的无常被彻底认识为无常，无余无欠。离开对无常的这种透彻认识，就谈不上认识佛性。然而，就在这构成大乘佛教基础的认识中，道元达到一种完全彻底的反转，从认识“无常本身就是佛性”反转为“佛性在本质上就是无常”。他的“无常—佛性”概念，就是这一反转的结果。这可以见诸下述话中，在此他发展了六祖的言论：

> 草木丛林之无常，即为佛性；人物身心之无常，即为佛性；国土山河是无常，以其即佛性故。阿耨多罗三藐三菩提(无上正等正觉)是无常，以其即佛性故。大般涅槃是佛性，以其即无常故。持二乘[声闻、独觉]诸种小见者，经师、论师，三藏师等等，皆对六祖言论惊疑怖畏。如是则彼等即为外道之党。①

在道元思想里，无常本身就是教无常、修无常和证无常，其实也就是教佛性、修佛性和证佛性。

斯宾诺莎是从永恒的方面(subspeciē aeternitātis)观照万物。道元显然相反，是从无常的方面观照万物。对于斯宾诺莎，时间似乎被唯一的**实体**消除或征服了。无常被终极意义上的真理的绝对稳定性所超过。但对道元来说，无常则是不可避免的；离开无常，也就不存在永恒的实体这种东西。时间被认作“存在”(“有”)，它超越了连续性与间断性。如下面所讨论的，作为存在的时间对于道元既不是连续性，也不是间断性。为反对恒常论的观点，道元阐述道：

> 说到法性，若以为即水不流通、树不荣枯，那是外道之学。释迦牟尼佛曾说“如是相，如是性”。故开华落叶即如是性。唯愚夫以为法性界中，会无开华落叶②。

在强调变和运动上，道元更接近黑格尔，而不是斯宾诺莎。

① 《正法眼藏 · 佛性》，《大正藏》第82册，第95页。

② 同上书，第82册，第202页。

因为对于黑格尔，“**变易**”是**有无**的统一，而对于道元，“无常一佛性”则是佛性与无佛性的统一。

无疑，否定和矛盾是黑格尔阐明辩证法的基本概念。对于黑格尔，无论是**纯有**还是**纯无**都不是真实的，只有作为两者统一(Einheit)或不可分离性(Ungetrenntheit)的**变易**才是它们的真理。在《逻辑学》中，他对**有**和**无**作了下述论述：

> 这里的真理不是两者的无区别，而是两者并不同一，两者绝对有区别，但又同样绝对不曾分离、不可分离，而且每一方都直接消失于它的对方之中。所以，它们的真理是一方直接消失于另一方之中的运动，即变易；在这一运动中，两者有了区别，但这区别是通过同样也立刻把自身消解掉的区别而发生的。①

这与道元无常一佛性的概念非常类似。不过，尽管黑格尔强调**有无**的不可分离和相互消失(Übergehen)，但在他的体系中，**有**先于**无**这一点不容忽视。在黑格尔体系中，万物的开始(Anfang)就是这样一种**有**，他的辩证运动就是按照**有**(正题)、**无**(反题)和**变易**(合题)而自我发展的。如此一种**有**就是黑格尔形而上学逻辑学的终极原理。可是，只要把**有**置于优先于**无**的地位，那么作为辩证统一体的“**变易**”，也许就不是真正的**变易**，只不过是一个假**变易**，它终究要归结于**有**，因为**变易**在黑格尔中是**有无**的合题，“**有**”在这合题中永远是正题。此外，他的体系因主张存在一个最后的合题，遂中断了一切更进一步的发展；它吞没了将来及时间自身。尽管有着动态的流动、辩证的特征，他的体

① 《逻辑学》(W.H.约翰斯顿和L.G.斯特拉瑟斯英译本，伦敦：艾伦和昂温，1929年)第1卷，第95页。(参见杨一之中译本，第70页。——译者)

系始终是以**有**为**开始**的不可逆的、单向直线而系统地展开的。

相反，道元的"无佛性"概念业已摆脱佛性与无佛性的矛盾。在这概念中，"佛性"比"无佛性"优先的可能性已被克服。当道元进而论述"无常—佛性"的观点时，他对最终的二元论的任何可能的迹象有意识地进行了否定，也即否定了在"无佛性"这概念中也许会隐藏着"无佛性"优先于"佛性"的可能性。因此在这"无常—佛性"的概念中，任何形式的二元论和一种事物对另一种事物的优越性都被彻底克服了。这里不存在不可逆的关系。万物既动态地相关联，同时又彼此有区别。因此道元"无常—佛性"的概念，并非那种不是可以归结为**有**（佛性）就是可以归结到**无**（无常）的**变易**。毋宁说，它是真正的"**变易**"，对此我们可以仿照黑格尔而有理地说：

> 它们[悉有之无常和佛性]不是同一的。它们是绝对的差异，然而又是无分别的和不可分离的，每一个都直接消失在它的对立面中。所以它们的真理就是这一运动——一句话，**变易**。

这种意义上的**变易**，可见诸道元下述的话：

> 以为佛性只存于生时，死时就不再存在，这真是少闻薄解。生时有"佛性"和"无佛性"。死时也有"佛性"和"无佛性"。……然执著如此邪见者，悉为外道：佛性在不在，在于佛性动不动；佛性神不神，在于佛性有识无识；佛性定不定，在于佛性有知无知。①

① 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第101页。

故按道元的意思，“变易”并不是以有和无、佛性和无常诸如此类的二元性为其先决条件的合题。更确切地说，这种“变易”本身是在真正宇宙主义意义上的、无边无际的“悉有”界发生的。这使我们在黑格尔和道元之间概括出以下几点根本区别：

1. 黑格尔把“**绝对精神**”当作其哲学的基础，其体系的基础依然是人格主义的，不完全是非人类中心主义的或宇宙主义的；道元体系的基础则完全是非人类中心主义的和宇宙主义的。①

2. 于是，在黑格尔体系中，概念(Begriff)的发展虽是辩证的，最终却是一维的和封闭的体系；在道元思想中，万物是可逆的和相互贯通的，由此形成一个开放的体系。基础越是宇宙主义的，心灵就越是人格主义的；反之亦然。换句话说，如果人们藉以获得佛性的基础被限于众生界，或更狭窄的人界，也就是说被限于一个狭窄的宇宙主义框架中，那么在此基础上获得的佛性也将被限于它的人格主义深度上。相反，在一个更宏大的宇宙主义框架中达到的认识，将有一个更宏大的人格主义深度。这可以称作“宇宙—人格主义的”。

3. 在黑格尔哲学中，由于对最后合题的强调胜于矛盾的对立面，个人遂最终丧失其个体性。这可见诸其理性的狡计(List der Vernunft)一词，它通过私欲在历史上操纵个别的人物。②对道元来说，由于佛性完全是非实体性的，悉有即一切存在，相互间密不可分而不

---

① “宇宙主义的”，这里并非指由上帝创造的或与上帝相区别的宇宙，而是指最广泛意义上的宇宙，甚至连“上帝”都包括在内。

② 见本书第一章《禅不是哲学，而是……》，第42页。

失各自个性。

4.尽管黑格尔强调“**真理是整体**”和“终极真理是**主观性**”，但在他的体系中有一种潜藏的客观化在起作用，这种主观化猜测到了整体。道元则截然相反，他强调通过禅修，对他来说就是坐禅，克服任何客观化作用，完全实现“主观”与“客观”、自我与宇宙之间的动态一体性。

5.在常被称作泛逻辑主义的黑格尔思辨辩证法中，尽管他也强调时间和历史，但归根到底还是把它们变成静止的永恒。但在道元看来，时间就是有，有就是时间。作为“无常—佛性”的**变易**，时时刻刻都包含着时间和永恒自相矛盾的统一。

所有这些区别，都来自对**有比无**优先这种观点的根本反转，这种反转是黑格尔所没有的。在道元思想中，存在一种对佛性比无常优先这种观点的反转——从“无常即佛性”反转到“佛性即无常”。对于道元，以无常的认识为动态枢纽，悉有、无常和佛性是同一的。

2.6

前四节在本体论结构上阐述了道元的佛性概念。然而，他的见解既不是以一种佛性的本体论，也不是以一种“悉有”的哲学所能道尽的。道元不光是一个思想家，从根本上说，他是一个强调只管打坐、完全献身于**佛道**的虔诚的宗教实践者。悉有之无常，对道元来说，不是以一种哲学眼光观察到的世

界本质，而是以一种宗教心灵感受到的全宇宙有情的痛苦。实际上，就是这种无常驱使他在青年时代就舍弃世俗生活，去探寻真理。“无常一佛性”，就是他最后认识“悉有即佛性”的极致。

离开“修证一等”①的观点，就不可能完全理解道元“悉有即佛性”的观点。这两个观点是他本人在悟中亲证到的、对他还是一个青年僧人时就碰到的问题的解答：“显密佛教都说一切有情本有佛性和本觉。果若如此，缘何诸佛菩萨还要发心求觉，从事苦行？”②这里涉及“本觉”(original awakening)和“始觉”(acquired awakening)的概念，这些概念在天台宗中形成对照。“本觉”是人本来具有的觉悟，一种每个人天生固有的觉悟；“始觉”则是一种获得性的或只有通过宗教修行才能得到的觉悟。如果人们已经具有佛性和本觉，为什么还要致力于宗教修行以克服迷妄呢？

光强调那种先天的、为一切众生根本的和永恒的“本觉”，易流为泛神论或神秘主义，而忽视道德实践和宗教修行。反之，光强调那种未觉者只有通过各种修行阶段才能后天获得的“始觉”，则倾向于变成理想主义或目的论，把证悟作为一个目标而置于遥远的地方。本觉与始觉的关系，在大乘佛教中，尤其在道元开始其学佛生涯的天台宗中是一个使人左右为难的问题。但是，这不是理论上的问题。这是一个典型的实践上的问题。

在对这一问题作激烈斗争之后，道元基于自己的禅修和自证，把那种纯粹的本觉驳斥为一种自然主义的外道，③这种外道通过把人一定的自我意识同真正的悟混同，从而把人心本身看作佛。因此，他强调修行的重要性和必要性：“法[佛教真理]虽人

---

① 《正法眼藏·办道话》，《大正藏》第82册，第8页。

② 《建撕记》(大日本佛教禅书，第一卷，第115页，东京，1922)；亦见于H·杜篓林(Heinrich Dumonlin)：《禅宗史》(纽约：麦可喜图书公司，1965)，第153页。

③ 《正法眼藏·办道话》，《大正藏》第82册，第19页。

人分上具足，无修则无证，无证则无得。"[1]同时，道元也把单纯的始觉观点斥为一种虚妄的佛法，它妄分修证，把修当作手段，而把证当作目的。道元却强调修证一等："以为修证非一，乃外道之见。以佛法言，则修证一等。以修是证上之修故，初心办道，即是本证全体。纵然以证导修，亦不可说先有离修之证，以修直指本证故。"[2] 通过对自然主义——泛神论和理想主义——目的论这两种佛性观的驳斥，道元突破了"本觉"与"始觉"的相对性，展现了一个更深刻的、既非先天亦非后天的基础。这个基础就是绝对意义上的本觉，因为它先于任何二元论思想和分别观点，并彻底摆脱了它们。对于道元，这就是在坐禅中证得的"无垢"佛性，他称之为"身心脱落"。道元所理解的本觉，不是从始觉的角度上观察并以之为目标的那个本觉。毋宁说，道元的"本觉"比相对意义上的本觉和始觉更加深刻，并把它们当作本觉自身的两个方面。正因为此，道元强调"人须在得道中修行"[3]，"以证在修中故，证乃无终；以修即证故，修乃无始"。[4] 对道元来说，佛性是不管人的迷悟而现前的。修与证皆是无始无终的。不存在直接与佛性对立的东西。尽界不曾藏：悉有在永恒变动中不断地显现佛性。

因此，道元那种与"悉有即佛性"相连结的"修证一等"观点，完全克服了下述三种二元性：

1. 主客二元性。在道元以强调"悉有即佛性"而取代"一切众生悉有佛性"时，即已克服这一主一客结构。佛性不再是一个为人所具有并为主体（众生）所认识的

---

① 《正法眼藏·办道话》，《大正藏》第82册，第15页。
② 同上书，第18页。
③ 同上书，第19页。
④ 同上书，第18页。

客体；更确切地说，主体（悉有）与客体（佛性）是同一的——即这个动词表示它们非二元性的关系。不过，它们的同一是动态的而不是静止的，因为悉有是无限的，而佛性是非实体性的。通过对无常的认识，它们是动态的非二元性。这里能知与所知完全一样。甚至连创造者与被创造物的区别也不存在，因为“悉有即佛性”的认识就建立在非人类中心主义的、宇宙主义的界域基础上。修证一等——一个完全是人类的和个人的问题——的认识，并非建立在人格主义的基础上，而是建立在无限的宇宙主义的基础上。故而坐禅修行者与宇宙万物同时获证。道元强调自觉即觉他，其原因就在于此。①

2.可能性与现实性的二元性。佛性并不是一种在将来某一时候实现的可能性，它本来就是，并且永远是悉有的根本性质。在悉有永远变化运动的每时每刻，佛性显现为“如”或“恁么来”。像前面所讲过，因为“如”或“恁么来”就是佛性，故道元指出：“佛性道理就是佛性非先具于成佛前，而无疑是与成佛同时具足。”因此对道元来说，佛性（可能性）与佛（现实性）的区别也得到了克服。佛性与证悟（佛）的同时性，只有在当下的每时每刻才能被认识。根据这种观点，神学上的“参与”（“participation”）和“期待”（“anticipation”）的概念就不值得接受了，因为它们尽管是辩证的，却隐含着一个超出当下的**终极实在**。它们看上去颇注意到人的有限性，却缺乏对悉有共具的无常的敏锐认识，这认

---

① 《正法眼藏·办道话》，《大正藏》第82册，第16页。

识只有在这永远变化的世界中“当下”的每时每刻才能完全实现。

3.手段与目的的二元性。把证当作目标，把修当作趋向这目标的手段，这样的修本质上是虚妄的。在这种修中，人们可以无限地趋向和接近，却永远不能达到这“目标”，从而陷入一种恶无限 (Schlechte Unendlichkeit)中。正是认识到这样一种修的虚妄性，人才能找到自己生命的真正起点，因为在这一认识中，人们认识到佛性并非修的目标，而是修的基础。甚至在最初发心成佛时，佛性就已完全显现。道元说：“初发心是佛道，成正觉也是佛道。”[①]对于道元，宗教行为，即发心、修行、证悟和涅槃，构成一个无限的圆圈，其中每一点既是开端也是终点。

因此，道元对单纯的“始觉”和修一证二元性的否定，并不包含着对道德实践和宗教修行的否定。相反，它蕴含着对纯粹修行的竭力强调，因为对他来说，只要不是染污的修行，证就是每一步修行的全体大用。[②] 这样的修，就是证的一种显现。道元表面上矛盾地强调“不图作佛”[③]，其实是指在一个不受人的作为所左右的范围里修行（坐禅），就是纯粹的修行而已。这个纯粹的修（不染污的坐禅），本质上就是证——就是因为它是身心脱落之修（坐禅）。另一方面，道元反对单纯的“本觉”和强调修，

① 《正法眼藏·说心说性》，《大正藏》第82册，第181页。

② 在道元看来，“不染污”的修行并非光指以奉行佛法而实现的一种道德上或伦理上的清净，而是指“身心脱落”的修行，也就是说，这种修行基于对自我中心的完全否定。这并非意味着道元所理解的不染污的修行排除了奉行教义的重要性，尽管这样一种奉行对于悟到自已的佛性并非一种必要条件。

③ 《正法眼藏·坐禅仪》，《大正藏》第82册，第217页。

并不否定真正的本觉是修的根本基础。被否定的只是现成的觉，亦即固有的佛性的想法。这种想法含有这样的认识：人沉陷于这个漂荡不定世界的惑苦之中，以及离开这一事实没有自存的实在。在此我们应注意道元的话："佛教从不言离生死之涅槃。"①惑与苦产生于缺乏对人和世界无常的完备认识，在于有一种离开无常的实在的错误观念。拒斥那种把"本觉"想象为超越无常现象的某种东西的染污观点，并如实地以无常去认识无常，这就能使人摆脱惑苦，就在此时此地直接悟到实在。这种觉悟本来就在这世界的无常中起作用。只有通过无染污的修行，才能悟到真正意义上的本觉。只有在无染污的修证中，才能实现修证一等。这就是说：修不为作佛的意图所染污；证不为那种把证的目的断定为超越无常界的虚妄投射的思想所染污。换句话说，只有摆脱了在修和证中的意向性的人为活动，才能实现道元修证一等的观点。不过，这种无染污的观点不是静止的，而是高度动态的，因为通过坐禅，就在当下的每时每刻揭示了就在人们脚下的本觉。

尅实而论，摆脱意向性的人为活动，表明了道元对佛道的信仰、宗教精神和悲心。这清楚地表现在下述引文中：

修行佛道者，先须信佛道。②

夫佛法修行者，尚不为自身，况为名闻利养修之乎？但为佛法可修之也。③

① 《正法眼藏·办道话》，《大正藏》第82册，第19页。
② 《永平初祖学道用心集》，《大正藏》第82册，第5页。
③ 同上书，第82册，第3页。

欲得无上正觉，须发自未得度先度他的行愿。①

诸佛祖师坐禅，初发心时即求佛法全体大用。故于坐禅中，不忘众生，不舍众生；悲心普施，乃及蠕虫；宏誓大愿，济度众生；一切功德，回向万物。②

然而，具备信和悲的非染污界不光是目标而已，而是佛教生活的出发点，因为没有对信和悲的认识，人就不可能有这种生活的真正起点。只有在这实现修证一等的非染污界中，“悉有即佛性”的观念才能同样实现。

2.7

道元“修证一等”的观点必然使我们考察他的时间观，因为这个观点克服了另一个重大的二元性——时间与永恒。他那种与佛性有关的时间观，依然可在另一例他对传统经文的独特读法中看到。

在“佛性”卷中，道元从《涅槃经》中引了下述经文：

欲知佛性义当观时节因缘　时节若至佛性现前③

传统的读法意味着通过现在的修行，等待将来某一时候佛性现

① 《正法眼藏·发菩提心》，《大正藏》第82册，第240页。

② 宇井伯寿译注：《宝庆记》，东京：岩波书店，1940年，第44页。

③ 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第92页。这并非完全准确地引自《涅槃经》，而是部分地根据《联灯会要》卷7中百丈（怀海）的话。

前：时若不至，尽管人可以修行，佛性却不会显现。这种读法假定佛性作为一种可能性，象种子一样隐藏在众生心中，道元坚决否定了这种观点。因此，他把"当观时节因缘"（应当期望时节因缘）改读为"恰好观时节因缘"；[1] 把"时节若至"（时节如至）改读为"时节这样至"。[2] 道元的意图是清楚的。他反对期望佛性在将来显现这样一种态度，阐明佛性的当下现成。什么时节都是适当的时节。

道元强调"悉有即佛性"的观点，可以认为是指空间性。这个观点发展为"无佛性"，然后发展为内蕴时间性的"无常—佛性"。如前所述，悉有界是起一灭的或无常的。但这并非意味着先有时间，然后在这时间里出现了什么，比如说春天。也并非意味着有一个名为春天的时间，然后花卉在这时间中开放。更确切地讲，花卉开放实质上就是春天，即称作"春天"的时间的来临。离开花开、鸟鸣、草荣、风吹这些事实，就不存在"春天"。离开这个大千世界的纷变现象，就不存在"时间"。道元说："诸时即具如是青黄赤白。"[3]他又说："山者时也，海者时也。若其不是时，则不复有山海。山海的而今，不应以为没有时。时坏，山海亦坏。时若不坏，山海亦不坏。"[4]离开宇宙万物的无常或起灭，则不存在时间。离开时间，也不存在宇宙万物。故道元在强调有时时说："时即有也，有悉为时也。"[5]

然而，道元并没有简单地把有等同于时。它们的共同特征

---

① 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第92页。这并非完全准确地引自《涅槃经》，而是部分地根据《联灯会要》卷7中百丈（怀海）的话。

② 同上。

③ 《正法眼藏·空华》，《大正藏》第82册，第171页。

④ 《正法眼藏·有时》，《大正藏》第82册，第47页。

⑤ 同上书，第82册，第45页。

是可变性或无常。对于道元，悉有皆为无常；正因为此，悉有就是佛性，因为他反对那种超越无常的不变的佛性。在此，我们已看到对佛性的传统理解有一种根本的反转。同样，道元对惯常的时间见解亦作了一个根本的改变。对他而言，时间并非简单的流动。

> 不应解时为飞去，不应认飞去为时之功用。若时受制于飞去，则[来与去]就会有间隙。以时光解作流逝故，全不领会有时之道。尽界尽有融摄互间，物物即为时时。以此缘故，有时即吾之有时。有时具有经历之功德。①

道元的见解与常人见解不同，时间是飞去，然而又不是飞去；不飞之飞，就是时间之经历。作为不飞之飞的经历，永远是佛性现前的而今。换言之，佛性永远是作为时间而现前，尤其是而今的时间。

因此，随着对作为动态枢纽的无常的认识，有与时成为一体。对宇宙的无常的认识，含有时间和空间的统一。正如悉有即佛性，一切时间都是佛性。“日日是好日”这句禅的格言正好表达了这一点。道元在从中国返国后不久写的一首诗中表达了同样的认识：

> 朝朝日东山，
> 夜夜月沉西；
> 云收山骨露，

① 《正法眼藏·有时》，《大正藏》第82册，第46页。

雨过四山低。

在道元强调以新读法"恰好观时节因缘"取代传统读法"应当期望时节因缘"时,他强烈反对期望、希望和期待这一类概念,因为这些概念追求超越现在的永恒。即使是含有"已经"和"不曾"辩证意味的期待或希望的概念亦不例外,因为这种辩证法基于神意或上帝这种具有将来指向的概念上。如下所述:道元否定时间的连续性,并强调时间在每一点上的独立性:

> 薪燃成灰,不再为薪。然而不应见取薪前灰后。应知薪住薪之法位,有前有后;虽有前后,前后际断。灰住灰之法位,有前有后。恰如薪燃成灰不再为薪,人死不再为生。从来佛法,不说生变为死,但说不生。佛转法轮,不说死变为生,但说不灭。生是一时,死是一时,恰如冬与春然。不可说冬变为春,春变为夏。①

这里指出了时间的绝对间断性,这是通过对转生、灵魂不朽和死后永生的否定而认识到的。生只是生,死只是死;春只是春,夏只是夏;皆各住其位,恰如其分——没有丝毫变易的可能。这正好指道元"恰好观"(当观)时节因缘的观点。我们于每时每刻"恰好观"时节时,既没有东西超越时节,也没有东西与时节分离。故道元说:"时节因缘当观于时节因缘。"②这里没有作为时间与历史统治者的上帝、唯一实体甚至佛性的位置。按时间的本来面目去认识时间,就获得了佛性。对道元来说,时间即佛

① 《正法眼藏·现成公案》,《大正藏》第82册,第24页。

② 《正法眼藏·佛性》,《大正藏》第82册,第92页。

性，佛性即时间。

他把"时节若至"的读法从"时节如至"改为"时节这样至"，原因即在于此。在道元看来，这并不是处于历史某一特定时间中的时机成熟，而是说历史的每一时刻都是时机的成熟，因为对于他时间在任何时刻都完全现前。这与他那时间的绝对间断性和每一瞬间的独立性的观点不可分割地连结在一起。也许会有人批评，这些观点使时间和历史空间化，从而丧失它们的意义。但反过来说，期望或等待将来时机成熟的观点，无论它可能有多辩证，却完全摆脱不了自然主义的时间观。这是因为，期望的观点缺乏对时间间断性的彻底认识，归根结底建立在人所想像出来的时间性质（连续性）的基础上。然而，时间与空间是完全矛盾对立的命题。只有通过对时间的否定，空间才能完全被认识为空间，而时间又被认识为是对空间的否定。同样，只有通过对空间的否定，时间才能被完全认识为时间，而空间又被认为是对时间的否定。因此，双遣空间和时间，为完全认识空间所必需；而双遣时间和空间，亦为完全认识时间所必需。对道元而言，时间的绝对间断性，亦即对时间性的否定，就不光是时间的空间化，而宁可说是完全认识时间本身的要素。只有通过对时间绝对间断性和每一瞬间独立性的认识，亦即通过对时间性的否定，时间才成为真正的时间。对道元来说，一切时节都是成熟的时节。"时节若至表示既至，岂可疑著耶？应知时节若至即是十二时中不空过……。然则时节既至，此乃佛性现前也……。时节'若至'而未至之时节，佛性现前而未现之佛性，皆未曾有也。"①

但是，尽管时间是绝对间断性的，每一瞬间是独立的，时间

① 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第93页。

仍是流动的。这就是经历，即不飞之飞和飞之不飞同时交互融摄的经历。故时间的经历不是单向的，而是完全双向可逆的。

> 有时（Being-time）有经历之功德，即谓自今日经历明日，自今日经历昨日，自昨日经历今日，自今日经历今日，自明日经历明日。经历乃时之功德故。古今之时，不堆聚，亦不连行。故青原①时也；黄檗②时也；江西③时也；石头④时也。以自他既为时故，修证亦时也。⑤

道元的时间观与海德格尔颇有相似之处。两者都强调存在和时间的同一性。在海德格尔哲学中，通过使用忧虑（Sorge）、恐惧（Angst）和朝着死亡的存在等术语分析人的存在（Dasein），把暂存性看作人的存在的根本性质。在道元思想中，则通过人的自我意识，把生死问题、生灭问题和有无问题；简言之就是无常问题，认作有待解决的问题。不过，至少有如下三个差别是必须注意的：

> 1.暂时性在海德格尔那里是特别通过分析人的存在而被领会的，而对道元来说，显然是把无常认识为宇宙万有的普遍性质。这是因为道元把他的存在基础建立在彻底非人类中心主义的、宇宙主义的界域上，而海德格尔则没有全部摆脱人类中心主义，尽管他强调要

① 青原，即唐代禅僧行思（？—740）。——译者

② 黄檗，即唐代禅僧断际希运（？—855？）。——译者

③ 江西，即唐代禅僧马祖道一（709—788）。——译者

④ 石头，即唐代禅僧希迁（700—790）。——译者

⑤ 《正法眼藏·有时》，《大正藏》第82册，第46页。青原等人皆是中国唐代的著名禅师。他们在此被引述并不按年代顺序排列。

超越这个世界。

2.对道元来说,通过对无边无际的悉有界的无常之认识,不仅清楚地认识到有就是时,而且也清楚地认识到时就是有。但在海德格尔中则相反,存在就是时间是清楚的,但时间就是存在却不甚明朗,即使在他后期思想中也是如此。①

3.道元"无常—佛性"的观点,引起人与自然同时证悟的认识。他的可逆交互的经历概念,以佛性的术语来表示,蕴含着无限的过去与无限的将来同时的认识;在悟"什么"中,前进即后退,后退即前进。

可是,我们在海德格尔那里却找不到相等的思想。

对道元来说,宇宙的无常与时间的经历是密切相关的。它们的媒介就是持之以恒的修证。他那有和时的一体和时节在每时每刻成熟的观点,建立在严格的宗教修行,尤其是坐禅的基础上。在宗教修行的极致,"一切时节都是佛性"被充分认识到。通过坐禅,宇宙万物得到觉悟,历史中的一切时间都显示出永恒。而这都发生在绝对现在的当下。离开当下,离开"身心脱落"的当下证悟,这一切就不可能发生。时间从现在流到现在。宇宙万物彼此贯通,自他不离却又历历分明。这就是道元佛性现前的世界。然而必须反复强调的是,这不只是目的,而是佛教生活的出发点。

在《山水经》卷中,道元引述了芙蓉道楷②"石女夜生儿"的

① 虽然在他的后期著作《关于思维问题》(Zur Sache des Denkens,图宾根:1969年)中,海德格尔讨论了"时间与存在"(Zeit und Sein),强调"事件"(Ereignis)是时间的"赋予",如说"Es gibt"(有),这里时间与存在是分不开的。严格地讲,海德格尔的观点与道元的观念并不一致。

② 芙蓉道楷(1043—1118),宋代禅僧。——译者

话①，表示**开始**(Anfang)发轫于**绝对**和自由的**主体性**。“石女”指无区别的“什么”，即佛性。“生儿”也许可看作出自无区别之“什么”的有区别的万有。发生于“夜”，则由于它是不能分析推理的。这些话极好地象征着悉有的**开始**和禅中的自由。

禅中的自由，尤其对于道元中的自由，与斯宾诺莎思想中的自由不同。对于斯宾诺莎，作为**唯一实体**的上帝是自由的，因为它是自因(causa sui)和自决的，人则可以通过看到他们自身是上帝自决存在的部分而自由。道元则正好相反，像前已反复讲过的，佛性概念是非实体性的、空的和无佛性的，人本身就是自因，在“什么物恁么来”的意义上人是完全自由的。“石女夜生儿”，正是这种观点的又一种表述。不过，这“夜”并不与“夜中一切牛都是黑的”这种夜相同，就像黑格尔对谢林无区别的同一性所批判的那样。黑格尔以此方式批判了谢林，因为对于谢林来说，A＝A的同一律是最重要的，而主客体的区分则是形式上的和相对的。道元则与此相反，通过对悉有之无限性和佛性之非实体性的认识，主客自他的区别变得判然分明。“悉有即佛性”这一陈述，也许可以分解为下面两个密切相关的陈述：“悉有只是悉有”和“佛性只是佛性”。

“石女夜生儿”中“夜”的含义，与海德格尔哲学中“恐惧的虚无中的灿烂黑夜”②十分接近。关于“本体神学”(ontotheology)，海德格尔反对整个西方的形而上学传统，以强调虚无取代了强调实体。通过“恐惧的虚无中的黑夜”，存在被完全敞开。不过，海德格尔对恐惧的虚无的强调，并不必然地使他走向彻底非人类中心主义的、宇宙主义的界域，而只有在这界域中才能完全认

---

① 《正法眼藏·山水经》，《大正藏》第82册，第62页。

② 海德格尔：《形而上学是什么?》(法兰克福，1949年)，第31页。

识到宇宙万物的无常。只有在这无边无际之界域中，才有可能从"无常即佛性"完全反转到"佛性即无常"，从"有即时"完全反转到"时即有"。"石女夜生儿"表示着宇宙一人格主义的自由，它就建立在这种反转了的认识的基础上。以无边无际的宇宙主义界域作基础，在绝对现在的每时每刻发生的，就是没有决定者的自我决定。这种自由在宗教生活道路的无限圆圈中实现，修与证在这道路上是合一不二的。

让我从道元"佛性"卷的结尾处，引述禅师长沙景岑①和竺尚书之间的对话，作为对道元的佛性概念作此冗长讨论的总结。

> "蚯蚓转为两段。两头俱动。未审佛性在阿那个头？"
>
> 师云："莫妄想！"②

---

① 景岑，唐代禅师，为南泉普愿(748—834)的法嗣。——译者

② 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82册，第100页。

3 真人与慈悲——铃木大拙对临济和赵州的评价

3.1

为纪念铃木大拙（1870—1966），我想基于“人”的概念研究一下铃木对《临济录》①和《赵州录》②的评价及解释，他认为“人”的概念是这两部著作共同具有的。《临济录》和《赵州录》是两部分别记载临济义玄（?—866）和赵州从谂（778—897）语录的禅宗经典著作。传统上称它们为“禅宗语录之王”，③铃木曾说过《临济录》是一部“被许多人看作我们现有的最优秀的禅宗论著”④。不过，他评价最高的禅宗言行集则是《赵州录》，铃木认为它不仅具有与《临济录》同样生动的禅的知见，而且鲜明地表现了禅宗慈悲的一面。

1949年，铃木用日文出版了《临济的基本思想——〈临济录〉

① 即《镇州临济慧照禅师语录》（载《古尊宿语录》卷4，卍《续藏经》第118册）。——译者

② 即《赵州真际禅师语录》（载《古尊宿语录》卷14，卍《续藏经》第118册）。——译者

③ 《五家参详要路门》，《大正藏》第81册，第607页。

④ 《禅佛教文集》第3卷，第30—33页，伦敦，1934年。

中"人"之研究》。[1]这被认为是铃木所有日、英文著述中最重要的一部书。在这本书中，他对研究《临济录》提出了一种匠心独运、入木三分的方法，他认为"人"的概念是全书的关键，也是真正的禅宗精神的核心。把《临济录》译成英文，是铃木长期心向往之的一项计划。不幸，在他的夙愿有可能实现之前，他却离开了我们。[2]

铃木不曾出版过《赵州录》译文的单行本，虽然他在自己的著作中像《临济录》一样经常引用到它。不过在1962年，铃木出版了日译《赵州录》的评注本，[3]这是他此类著述中的最后一本。

首先当应注意到的是，铃木更关切的是作为禅宗人物的临济和赵州，而不是作为禅宗言行集的《临济录》和《赵州录》。然而，尤甚于关切这两位禅师之上的，是在禅宗文献中或通过禅师所体现出来的真正的、生动的"禅"，并且这样的"禅"可以，也应该在我们每个人的身上体现出来。因此，首先激动铃木的，是在这两部著作中所能找到的作为人类存在真正道路的活泼泼的"禅"。

在铃木卷帙浩繁的全部著述之中，他使用禅籍仅仅是为了显示什么是真正的和生动的禅。正是因为他相信这两部著作完美地表现了真正的禅，他才如此赞赏《临济录》，尤其是《赵州录》。

---

① 由讲谈社出版，东京，1949年。春秋社再版，东京，1961年。收入《铃木大拙全集》第3卷，东京，岩波，1968年。

② 不过，《临济录》的某些重要片断的英译本已出现在铃木大拙的下述著述中：《禅佛教论集》第1卷(伦敦，1927年)，第332—333页；第2卷(伦敦，1933年)，第33—35页；第3卷，第30—33页和《禅与精神分析》(纽约，1950年)，第33—43页。

③ 镰仓，1962年；东京，1963年。

3.2

一天，临济说法曰："赤肉团上，有一无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者看看！"

时有僧出问："如何是无位真人？"

师下禅床把住云："道，道！"

其僧拟议。

师托开云："无位真人是什么干屎橛！"①

这是《临济录》里的一个著名事例，铃木对此颇为重视。这段说法的主题是"无位真人"。铃木就在这里发现了《临济录》的关键和禅宗思想的极致。他说："无位真人乃临济对自我的指称。他的说法几乎完全围绕着这个人，它有时又被称作'道人'。他可说是中国禅宗思想史上第一位禅师，断然强调这个人存在于我们人生活动的每一方面。他孜孜不倦地敦促弟子们去证得人或**真我**。"②

对《临济的基本思想》一文中的有关段落加以概述，也许有助于明白铃木关于临济的人是中国禅宗思想的极致这一观点。

虽则菩提达摩将传"**心**"作为禅的核心，六祖慧能却强调"**见性**"。这也许是因为当"**心**"只能依禅定(Dhyàna)才能把握时，易被理解为静止的。可以有把握地说，为避免"**心**"一词中所蕴含的

① 《古尊宿语录》卷4。——译者

② 《禅与精神分析》，第32页。

静止意味，慧能把“**见性**”中的定慧一体强调为禅的核心。①慧能的**见**因其强调智(praiñā)，被神会(688—760)②的“**知**”所取代。然而，“**知**”具有一种变为概念化和抽象化的倾向，与禅的本性并不相容。③为防止这种倾向，慧能的“**见**”在另一方面遂由马祖(707—786)发展为“**用**”。当强调“**知**”的神会派衰落时，马祖一派却以蓬勃的活力兴盛起来。这是因为“**用**”无非就是禅本身。④

不过，光强调“**用**”亦非圆满。“**用**”之背后须有某种活生生的东西。“**用**”的根源只能是“**人**”。在马祖禅中，虽然“**人**”在“**用**”背后活动，却未被清楚地认识为“**人**”。正是临济，按“**人**”的本来面目生动地领会并指明这“**人**”。这可清楚地见于临济在回答“如何是无位真人”的问题时，揪住那僧人并喝“道，道！”因此铃木说：“在这个‘**人**’中，‘**见**’、‘**知**’、和‘**用**’被结合为一个整体。在这一点上，临济可说是个伟大的思想家。”⑤

根据铃木的看法，《临济录》是这个“**人**”说法和活动的记录：临济把他的宗教完全确立在这个“**人**”之上。临济宗历史性的成功可说基本上源自于对“**人**”的认识，它的未来命运也将有赖于对此认识的活生生的把握。⑥那么，“**人**”实际上是什么呢？

---

① 《临济的基本思想》，第27页。

② 神会是六祖慧能的入室弟子，但六祖并未确定将法传给他。神会死后30年(唐贞元12年)，德宗与诸禅师议论后，决定以他为禅宗的第七祖。——译者

③ 《临济的基本思想》，第112页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第113页。在《导言》里，铃木写道：“尽管他弃绝语言文字，临济自己却为传其说法用了成千上万的语言，必须说他是具有某种思想的。人们或许会说为超越思维，故有棒喝之举。但若只是如此，那么人类存在的问题就无法解决。这是因为有需被超越的思想，而后人们才可能超越之。如果没有被超越的东西，那也就不可能有超越的问题了。故思想必须成为一个问题”(同上书，第4页)。

⑥ 《临济的基本思想》，第17页。

3.3

让我们回到上述临济的说法上：

> 赤肉团上，有一无位真人，常从汝等诸人面门（即诸感官）出入，未证据（此事实）者看看！

这里临济宣称人为最具体最活泼泼的自我。他亦称其为“即今目前孤明历历地听（法）者”。①但是，若把这“**人**”的具体性当作不以理智为中介的感觉经验的具体性，那就大谬不然了。把“常从汝等诸人面门出入”的“无位真人”理解为一个心理上的自我，同样也是错误的。②铃木说，应把临济的‘**人**’理解成真正的**自我**，“真正的**自我**是一个形而上学的自我，而不是属于有限的相对世界的心理上或伦理上的自我。临济的“**人**”被界定为‘无位’或‘无依’甚或‘无衣’，这一切都使我们想到‘形而上学的**自我**’。”③

然而，如果因考虑到“形而上学的**自我**”一词而假定“**人**”是一般的意识或抽象的人性，那么他的观点就是“大错特错”。④既不是一般的意识，也不是抽象的人性，它就是活生生的“**人**”，一个具体的存在。由于是理性化的，它们不过是些抽象概念，缺乏

① 《古尊宿语录》卷4。——译者
② 《临济的基本思想》，第221页。
③ 《禅与精神分析》，第32页。
④ 《临济的基本思想》，第236页。

生动的活力。相反，临济的“人”是“即今目前孤明历历地听（法）者”。他既不是哲学上的假定，也不是逻辑上的假设前提，而是此地（目前）此刻（即今）充满活力地运作中的人。这就是临济为什么要说“看，看！”和“道，道！”

所以，为认识临济的“人”，我们必须超出分别识。人的意识总是囿于客观性和相对性中。禅驱策我们“百尺竿头须进步”；[①]它把人的意识或理智逼到极限，然后产生跃迁，导致一种“反转”，佛教术语称作 (parāvṛtti)。[②]

作为来自意识领域一种跃迁的这种“反转”，就是证悟不可对象化的**绝对主体性**——它是以意识或理智表达的人的对象化作用的根源。换言之，**绝对主体性**的证得，发生在人认识到理智的无穷推进无非是完全回转到自身这一时刻。临济的“无位真人”就是这种**绝对主体性**。在临济看来，因为“人”就是人们对象化作用的根源，它本身没有进一步的根源，但作为人们对象化作用的根源，却是最具主动性和创造力的。

因而临济说“人”是“活泼泼地，只是勿根株。拥不聚，拨不散。求著即转远，不求还在目前。灵音属耳。”[③]铃木把这种“人”的特征刻划为**绝对主体性**，“灵性的自觉”[④]，“**宇宙无意识**”，[⑤]或“般若直觉”。[⑥]

临济的“人”不是一个凌驾于并反对自然、上帝或其他人的

---

① 《无门关》第46则，卍《续藏经》第119册。

② 《临济的基本思想》，第239，252页。

③ 《禅与精神分析》，第41页。

④ “灵性的自觉”，照字面可译成“心灵的自我证悟”或“心灵的醒悟”。见铃木大拙《日本人的心灵》（诺曼·沃德尔译，东京，日本科学促进会，1972年）。

⑤ 《禅与精神分析》，第16—17，19，51页；《禅与日本文化》（纽约，1959年），第165页注、192—193、199、226、242—243、250页。

⑥ 《禅与精神分析》，第57—58页；《禅之研究》（纽约，1955年），第80—81，147，159—160页。

人，而是作为般若直觉的**绝对主体性**，它超越了一切形式的主观与客观、自我与世界、有与无的二元论。铃木说："如果说希腊人曾教我们如何思考，基督教曾教我们信仰什么的话，那么禅宗则教导我们超越逻辑，甚至遇到'未知之物'亦勿为其所滞。因为禅的观点就是寻找一种不存在任何二元论的绝对。逻辑起始于主客的分裂，以及把已知之物与未知之物加以区别的信念。西方的思维模式决不可能破除此与彼、理性与信仰、人与上帝等诸如此类的永恒的两难推理。所有这一切都被禅视为障蔽我们洞见生命与实在本质的东西而扫除。禅引导我们进入荡遣一切概念的**空**的领域。"① 在这种说法中，铃木并不意谓基督教，比如说，是通常意义上的二元论。他只是在与禅的"**空**"作比较时才说到这一点的，证得"**空**"就称作"**悟**"，"**见性**"（慧能）或证据"**人**"（临济）。

只要我们认真考虑铃木提出的问题，这就可以看得很清楚了，他问："是谁听到上帝说话，然后记下'神说：要有光，就有了光。'？"②在这《圣经》记载的后面，必定隐藏着一个上帝创造的目击者。基督教的上帝概念当然超越了主观与客观、超越性与内在性、有与无的二元性。按照《圣经》的说法，上帝从无中——以他的谕——创造了宇宙。但是，在创造宇宙的上帝和看到他创造的隐蔽观察者之间，存在着一种隐藏的二元性。即使在说到"创造之前的上帝"时，那么说"创造之前的上帝"话的又是谁呢？这一隐蔽的和最终的二元论是一个非常严重的问题，禅宗认为，为使我们获得彻底解放，必须彻底克服这一问题。禅宗极关心这个

---

① 《禅与日本文化》，第360—361页。

② 《亲鸾教学》，第6期（东京，1965年），第105页。同类问题亦见诸铃木对H·杜默林神父《禅宗史》一书的评论（《东方佛教徒》第1卷第1期，1965年9月，第125页）。

二元性产生之前的始原。既然这个涉及上帝本身的隐蔽的二元性是最终的，那么这个看到上帝创造的隐蔽“观察者”，不可能是上帝，也不可能是作为被创造者的人。用临济的话来说，这个观察者就是“无位真人”。诸如“**空**”、“**心**”、“**见**”、“**用**”和“**知**”这类术语，传统上都被禅宗用于表示这个观察者。

把这隐蔽的观察者称作“**空**”，是因为它作为终极的观察者，不可能被客体化，不可能是任何什么东西。把它称作“**心**”、“**见**”、“**知**”、“**用**”等等，是因为它纵然不能被客体化，亦非单纯的空，而是人的对象化作用之根源的**绝对主体性**。临济把这终极的观察者称作“**人**”或“无位真人”，表示其活泼泼的具体性。

永嘉大师(665—713)在《证道歌》中描绘了心灵的醒悟，他说：“取不得，舍不得，不可得中只么得。”①

这个“么”，正是终极的观察者，或临济心目中的“**人**”。这终极的观察者或“人”，既不可能被抓取，也不可能被舍弃。然而正是在这些不可得之中，就早已是“么”或“人”了。故临济的“无位真人”作为终极的观察者，既不“位”于上帝创造之前，亦不“位”于上帝创造之后。他就在即今目前站立着，运作着；“先于”诸如前与后、时间与永恒、上帝与人、观察者与被观察者等任何形式的二元性。这终极的观察者无非是“**见**”本身。“**见**”是先于人格化与神化的绝对**大用**。但恰在这一意义上，“**见**”无非就是“**空**”。正因为此，“**见**”实际上是绝不能被对象化的绝对**大用**。作为绝对**大用**，“**见**”不能见到自身，正如眼睛不能见到自身一样。“**见**”对于自身是无见。正因为见对自身是无见，故“**见**”就是“绝对行动的**见**”——没有观察者的纯“**见**”。

从这作为绝对**大用**的“**见**”中，涌出了上帝的话“要有

---

① 铃木大拙：《禅佛教手册》(伦敦，1956年)，第98页。

光”——亦即说，上帝本身和它的创造物。在这“**见**”中，上帝见到光，光见到上帝；上帝见到上帝，光见到光。因为“**见**”永远是不管前后运作的，所以就在即今目前运作，临济以最存在性的方式，把它称为“**人**”。因此他把它称作“即今目前听法者”，疾呼“看看！”并把住僧人的头颈喝令其“道，道！”

因此，铃木强调指出，临济的“**人**”既是超个体的①，又是个体的。②因为临济的“**人**”与“**空**”、“**见**”，或用铃木的话来说，与“**宇宙无意识**”同一，故“**人**”是超个体的。同时，“**人**”又是个体的，是一个象临济、德山、你和我一样的具体而活生生的存在。

“**人**”具有两个层面：一个是有限的个体存在者；同时，又是一个“无底的深渊”。不能仅在个体的层面上来把握“**人**”。既然有限的个体与“无底的深渊”形影不离，我们若想成为真正的个体，那就必须突破这种“深渊”。③不用说，无底的深渊就是“**空**”或“**宇宙无意识**”，它是超个体的。人们常把“**空**”或“**宇宙无意识**”误认为与个体存在相分离的某种东西。但临济却说，它就是“常从汝等诸人面门出入。未证据者看看！”这超个体的“**空**”或**宇宙无意识**不可能直接显示自己，除非是在一个体的存在中被具体地表现出来。另一方面，个体的存在只有处于超个体的**空**或**宇宙无意识**中，并通过它而显示自己，才能成为真正的个体。临济的“**人**”无非就是一个活泼泼的个体，它永远（所以也是即今目前）是**空**、**宇宙无意识**或**见**。换言之，这活泼泼的个体与超个体的非二元性，就是“**人**”。因而临济说：“道流，即今目前孤明历历地听〔法〕者，此人处处不滞，通贯十方三界，自在入一切境差别，

---

① “超个体”表示摆脱包括形色、时空、我你、一多等等在内的任何形式的限制，而“个体”则受到这些条件的限制。

② 《临济的基本思想》，第13，30页。

③ 同上书，第117页。

不能回换。”①

这就是“人”自在而有创造性的活动。“人”通过五官活动，然又超越它们，不为其所拘缚。“人”的活动与意识相应，然又超越意识，不为其所限制。“物来即照。你但信现今用底，一个事也无。你一念心生，三界随缘，被境分为六尘。你如今应用处，欠少什么？”②故临济说，这“人”是“随处作主，立处皆真”。③

以上所引，给了我们一个对临济“人”的扼要洞见，铃木认为这是《临济录》的核心和禅宗最具体的基础。在此我们可以看到，什么是铃木所认为的人类存在的真正道路。

3.4

我在本章开头说，铃木认为赵州与临济一样强调觉悟到“人”的必要性，尽管赵州并没有象临济那样明确使用“人”一词。铃木用《赵州录》中的下述问答说明了这一点：

> (僧问赵州)：“如何是学人自已？”
> 师云：“吃粥了也未？”
> 云：“吃粥也。”
> 师云：“洗钵盂去。”④

赵州此处的教诲并非指饭后去洗钵盂，而是指去醒悟在这

---

① 《临济录》，《古尊宿语录》卷4。——译者
② 同上书。——译者
③ 同上书。——译者
④ 见《赵州录》，《古尊宿语录》卷14。——译者

吃与洗中的“自我”。铃木对这段问答解释说：“吃是一种行为，洗也是一种行为，但禅宗所要求的却是行为者自身：是正在进行吃和洗那个行为的吃者和洗者；而除非是从存在上或经验上去把握住这个人，我们就不能谈论这正在做的行为。觉察到这行为的是谁？把对这种行为的觉察传达给你的又是谁？把这一切不仅告知你自己，也告诉所有其他人的你又是谁？‘我’、‘你’、‘她’或‘它’——所有这些都是代表在它后面某某的代词。那么，[在它后面]的某某又是谁呢？”①

我们还可以从下述问答中看到，赵州清楚地领会了和临济同样的禅的核心。

> 师问新到僧：“曾到此间么？”
> 曰：“曾到。”
> 师曰：“吃茶去。”
> 又问另一僧：“曾到此间么？”
> 僧曰：“不曾到。”
> 师曰：“吃茶去。”
> 后院主问曰：“为甚么曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？”
> 师召：“院主。”主应诺。师曰：“吃茶去。”②

我认为可以正确地说，赵州的“吃茶去”与临济的“看看”或“道道”一样，都是力图使别人觉悟到他的真“我”——也就是“人”。

---

① 《禅与精神分析》，第29页。
② 《禅佛教导言》(伦敦，1948年)，第81页。

曾有人说赵州，“他的禅闪烁在嘴唇上”，因为他的话像宝石一样熠熠闪光。因临济和德山分别被认为使用喝和棒的方法，故赵州的这一特点常与他们的峻烈态度形成对照。铃木对赵州禅的赞赏，可以说部分靠赵州语言技巧的个人魅力。但对铃木来说，他对赵州禅的评价当然超越了任何这样的个人偏爱。其理由可见诸他文章中的下述话：“应该说，最显示赵州禅特色的在于他教导：‘为救度一切众生而承受无穷恶欲带来的痛苦。’当然，其他禅师亦说过同样的话，因为他们不宣称这一点就不可能是禅师。但在赵州禅中，这种强调尤为突出。”①

在这一点上，铃木引述了关于赵州的下述问答：

> 有婆子问(赵州)：“婆是五障之身。如何免得？”
> 师云：“愿一切人生天，愿我这婆婆永沉苦海。”②

赵州的最后一句话的直译是：“愿这婆婆永沉苦海”，指的是问答的对方。表面上赵州的回答虽然无情，其实这样说法是力图斩断她对解脱“五障”的执著而解救这婆子。赵州的看来粗暴的回答实源于赵州与婆子同一不二，并愿意比别人承受更大的苦难，或代受苦难的大悲。我认为正是在强调赵州与婆子同一的这一意义上，铃木把这段话译成：“愿我这婆婆永沉苦海。”

另一段关于赵州的问答如下：

> 有人问：“你这样一位圣人，死后会到何处去？”

---

① 《赵州禅之特性》(《现代佛教丛书》第1卷)，东京，角川书房，1965年，第308页。

② 《佛教基础》(东京，1948年)，第91页。(参照《五灯会元》卷4，原文应为“愿婆婆永沉苦海。”——译者)

禅师赵州曰："老僧在汝众人之前入地狱！"

问者震怵，曰："这如何可能？"

禅师毫不迟疑地曰："我若不入，阿谁等着救度汝等众人？"①

关于第一个问答，铃木说："这表达了本愿或代受苦难的思想。"②关于第二个问答，他评论道："这确实是一句刺人的话，但从赵州的禅观点来看，他是完全正确的。此处他毫无利己的动机。他的整个生命就是为了奉献给他人。若不为此，他不会这般毫无隐讳地直接道破。耶稣说：'我就是道。'他召唤别人通过他而得救。赵州的精神与基督的相同。他们都没有傲慢的自我中心精神。他们只是质朴地、全心全意地表达了同一个爱的精神。"③

在铃木看来，禅者似乎有过重大智(prajñā)而忽视大悲(Kāruṇā)的倾向。但铃木强调，"禅宗如此行种种方便(upāya，为解脱而实行的权宜之计)，自然出于业响随声的大悲。"④正确的说法是，智与悲在禅宗中是一体不二的。铃木说："维摩诘'以一切众生病，是故我病'的话，表达了宗教体验的精髓。没有这一精髓，就没有宗教，没有佛教，当然也没有禅宗。必须说，赵州禅以一种最彻底的方式，完美地表达了这种洞见。"⑤

只有在一个人的大智植根于大悲而大悲植根于大智中时，他才能当之无愧地称作"无位真人"。为证明赵州已清楚地认识

---

① 《禅与精神分析》，第69页。
② 《赵州禅之特性》，第308页。
③ 《禅与精神分析》，第69页。
④ 《赵州禅之特性》，第308页。
⑤ 同上书，第309页。

到这一观点，铃木引述了另一段问答：

有人问赵州："佛是觉者，我们众人的导师。他自然免去一切烦恼，是不？"

赵州曰："不，他有最大的烦恼。"

"这如何可能？"

赵州曰："他的大烦恼就是要救度一切众生！"①

根据这一观点，尤其在其晚年，铃木强调在净土真宗②和禅宗间有着密切关系。当然，他强调的是阿弥陀佛的本愿思想和禅对真"人"的证悟的根本一致性。

铃木经常在其文章和讲演中，带着真诚的同情心，引述赵州的石桥故事：

一日有僧访赵州，问："久响赵州石桥。到来只见略约。"③

师曰："汝只见略约，且不见石桥。"

曰："如何是石桥？"

师曰："度驴度马。"④

铃木对这个故事的评论完美地表达了他对禅对真正的人生道路的看法：

---

① 《禅与精神分析》，第69页。

② 净土真宗，日本佛教宗派之一。由亲鸾（1173—1262）创立。——译者

③ 略约，即摇摇晃晃貌。——译者

④ 《禅与精神分析》，第68页。（参见《五灯会元》卷4。——译者）

赵州的桥正如恒河沙子，尽管受万千畜生践踏，难以置信地受它们染污，恒河沙子却从不抱怨。万千畜生的脚印转眼就被抹平，它们遗下的污物亦被全部吸收干净，留下那沙子依然干净如初。故对赵州石桥来说：不仅驴马从上面经过，而且现在包括重型卡车和火车的种种运输工具，它都愿永远荷载它们。即使它们滥用它，它也依然悠然自得，全不为任何骚乱所动。"第四步"①的禅者正像这桥一样。他不会在左脸被打后再转过右脸去让人打，但他会为人类同胞们的福祉默默地工作着。②

在我看来，铃木不仅赞赏赵州石桥的故事；他本人就是由非凡的95年生命历程构成的一座石桥，在这座桥上承负着男人与女人、专家与外行、艺术家与精神分析家、东方人和西方人。他，或由他所证的"无位真人"，将永远作为一座横跨东西方的石桥，为他的所有人类同胞服务。

---

① "第四步"是兼中至，著名的禅修"五位君臣"中的第四步。在兼中至这一步，修禅者完全超越了对禅学真理的纯理性理解，通过深入二元性的现实世界，"力求实现对其能力之极限的洞见"（«禅与精神分析»，第60页）。关于"五位"的讨论，见该书第59—76页。

② «禅与精神分析»，第68页。



第2编

禅、佛教及西方思想

4 禅与西方思想

“禅与西方思想”是当今世界上一个必须加以研究和阐明的理智领域。但它又是一个极其艰难的课题。这课题广大而难于掌握，要想面面俱到地论述，完全超出了作者的能力。我在此只试图作一粗浅的概述，并希望得到我的博雅读者的批评后将来能加以修正。

4.1

无论是现在和过去，西方和东方，人都不满足于仅仅生活在当下的现实中，仅仅生活在感官现象中，仅仅生活在今世。他在一朵鲜花的缤纷落英中，感受到永恒的美。他仰望头上的灿烂星空，意识到普遍的规律。他察觉到自己和他人的邪恶，寻觅着人的理想状态。面临着终归一死的人生，他渴望着不朽世界的出现。这些都是植根于人性中的思想情感。人心注定不得安宁：它要探求有形世界背后的无形世界，探求种种现象根基上的规律，探求种种事件背后的意义，探求在现实彼岸的理想。这种永无穷尽的探求源于人的一种基本需求：正因为他生

活在今世，他亟欲探求某种超世的东西；正因为他身处个别现象中，他亟欲探求某种普遍的东西；正因为他体验到生死的无穷变化，他亟欲探求某种永恒不变的东西。哲学家们曾说，人是一个形而上学的动物，可以说这个定义对于东西古今都是根本通用的。但是，正因为人是一个形而上学的动物，他也会显示出否定超现存实在的理想的存在，否定事物背后存在着永恒等看法，而表现出坚持这个由个别事物构成的今世就是唯一仅存世界的观点。

因此，现实与理念、内在与超越、个别与普遍、暂时与永恒之间的对峙和紧张，不断出现于人的生存中，永远使人生本身成为问题。在此，我把它称作事与理之间的对峙紧张。人的生存完全贯穿于事与理的对峙紧张之中，正因为这样，人类不得不意识到自身就是一个问题——这就是人的命运和实质所在。

事与理的用法源于佛教，在佛教里，事意指现实、现象、个别、暂时和差别；理意指理想、本体、普遍、永恒和无差别。在本章中，这两个词被用作讨论佛教与西方思想的关键词。如下面所要讨论的，在对理想与普遍的具体理解上，佛教与西方思想差异极大。同样，即使在西方思想脉络中，也存在五花八门的哲学观点，下面的研讨将会揭示，在像柏拉图、亚里士多德、康德等哲学或在基督教中，在对事和理的解释上存在着细微的差别。

有些观点企图以事为基础去总体把握事和理的对峙紧张，这就是东西方共具的各种经验主义见解。与之相反，另一些观点力图以理为基础去总体把握事和理的对峙紧张，这就是同样为东西方共具的各种唯心主义见解（见图4.1）。

但是，只要是以片面的方法，企图以对立面的一极作为基本原则去把握事理间的对峙紧张，那么无论是经验主义还是唯心主义，都不能说对人的问题提出一种根本解决，因此依然困留在

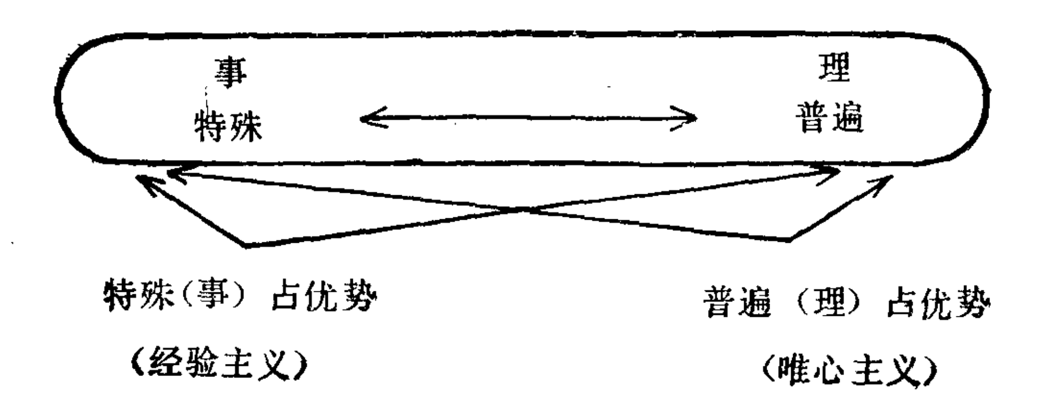


图4.1

对峙紧张中，没有超越这种对峙紧张。因为真正解决这样一种对峙紧张的，必须是一种突破那种对峙紧张的立场。它必须是一种最严格意义上的形而上学的立场。

因此，基于这种形而上学的立场，我将力图把西方和东方（特别由佛教思想来代表）的哲学思想置于一个视界内。

在堪称希腊思想顶峰的亚里士多德哲学，特别是他的《形而上学》中，"**存在**"本身，即绝对的**存在**(Sein)，是万物生存的根据，被确立为根本原则。亚里士多德以后的西方形而上学史，就是在对这"**存在**"概念的展开中建立起来的。康德把所有这些形而上学立场斥为独断论，提出"作为一种科学（Wissenschaft）的形而上学怎样可能"的问题，他用自己的批判方法，在全新的基础上指出形而上学的可能性。这个新基础就是纯粹实践理性的先验律令，即绝对的"**应当**"(Sollen)。西方哲学思想在康德那里进入一个明确的转折点。实体性"**存在**"的形而上学变成主体性"**应当**"的形而上学。

也可以这样说，康德以来的西方哲学思想经历了一条摸索徘徊的道路，试图绕过亚里士多德的"**存在**"与康德的"**应当**"之间的紧张或两极性，或者倒向两极间的一极或另一极，或者设法

调和两者，或者企图以这样那样方式超越它们。在这些哲学努力中，尼采与海德格尔曾特别严肃地处理了“**非存在**”或“**无**”(Nichts) 的问题，这一问题不可能划入“**存在**”(Sein) 或“**应当**”(Sollen) 的范畴。

但在两千年的西方哲学史中，对相当于亚里士多德的“**存在**”和康德的“**应当**”的一个根本的形而上学原则“**无**”(Nichts) 的领悟（这里每一个原则都具有一种绝对的性质，超越了相对性，并成为使形而上学成为可能的基本原则），并未占据统治地位。相反，在东方，早在公元 2 世纪印度的龙树①，就已清晰地在这个意义上认识到“**无**”的概念，并把它确立为一个基本的哲学原则。龙树的“空”(śūnyatā) 观构成印度大乘佛教的顶峰，它不仅只是哲学上的成就，更是深刻的宗教体验的产物。植根于宗教上自我证悟的传统可追溯到佛陀的时代，龙树从哲学上建立了超越存在与非存在的绝对“**无**”的立场。龙树思想成为在他之后大乘佛教思想的根本出发点。

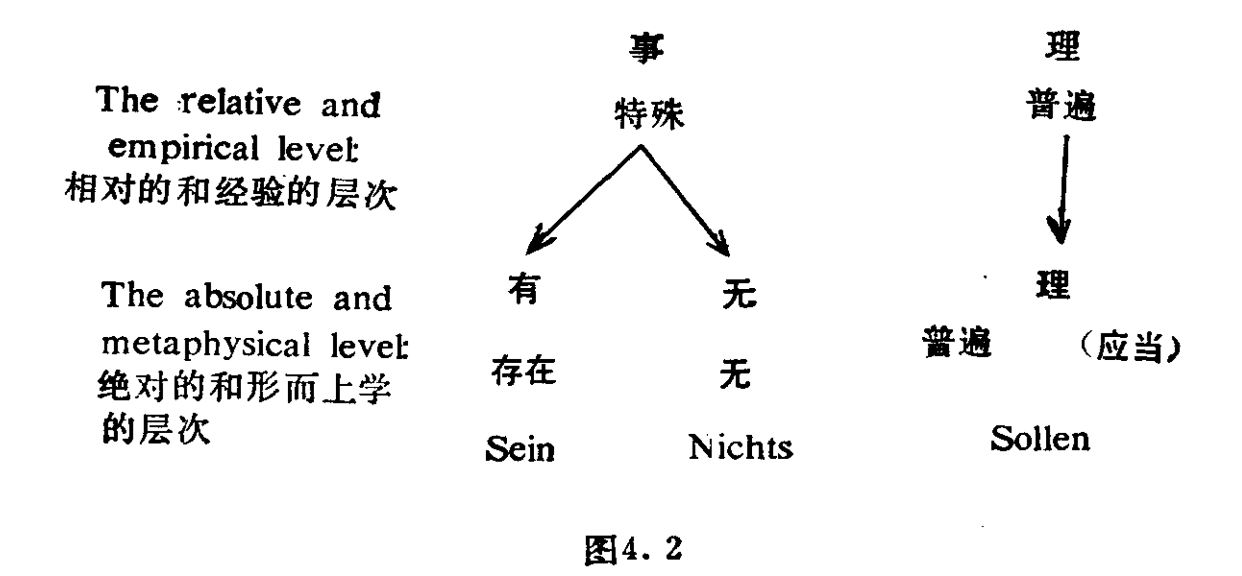


图4.2

① 龙树(Nāgarjuna)，伟大的佛教思想家，约公元 2—3 世纪生于南印度。他建立了大乘佛教，在中国和日本传统上被视为大乘佛教的创始人。

由亚里士多德、康德和龙树所采用的“**存在**”、“**应当**”和“**无**”，用日文表示就是“**有**”、“**理**”和“**无**”①，都具有一种绝对性或非相对性，本质上都各自超越了上述事理间的对峙。只有使有、理或无绝对化，才能克服事与理的对峙。作为上述对立面一极的相对意义上的理或“普遍”，一旦被绝对化，自然就变为绝对意义上的**理**或“**普遍**”(在康德那里，就是“**应当**”)。另一方面，作为对立面另一极的事或“特殊”，本身就是相对的存在和相对的非存在的综合。所以，如果绝对源出于事，那么事将在其绝对意义上被分解为**有**(Being)或**无**(Nothing)(见图4.2)。

也可以这样说，亚里士多德、康德和龙树虽处于不同的时代和地方，却都各自以不同的方式达到了某种对绝对的认识。我认

---

① 有(存在)和无(无)，与事和理一起，是用于这次讨论的关键术语。正如正文所阐述的，有无(源于事)和理，在它们绝对意义上皆被理解为关于人类思想与生存的三个基本范畴。本章使用这些术语(原文用日文写作)，是因为它们的丰富性和细微差异(例如，无相当于英文的“非存在”(non-being)，却具有一种不同于“非存在”的重要涵意。同大多数欧洲语言不一样，中文和日文里的名词通常不区分单复数。因此，有可以意指诸存在(beings)、存在(being)、或*存在本身*(Being itself)。另一方面，无由于其性质，不可能区分单复数。但是，相当于有的相对义和绝对义，无的意义也相应不同。

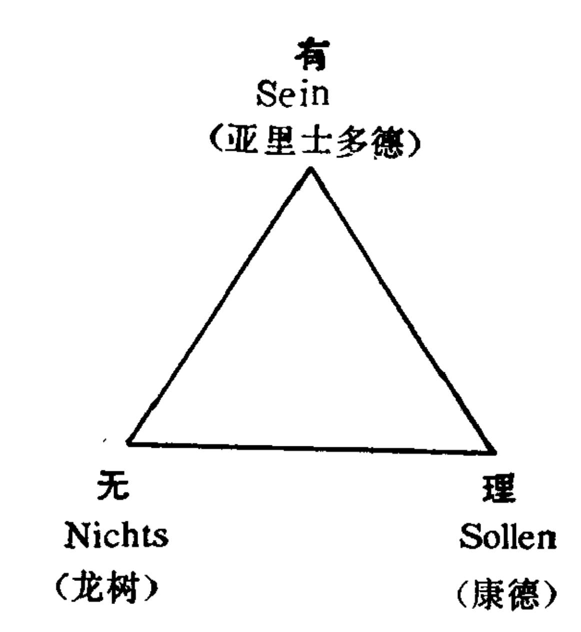
因为有这个术语在本章中用来与无和理相对峙，故在大多数场合中，作者在使用该词时不区分诸存在、存在和*存在本身*。不过，当需要表明这种区分时，会以加修饰语或大写的方法来表示。事与理的用法上的区别亦同样如此。

在日文里，大小写没有区别。于是，为表明它们被用于与相对义对峙的绝对义中，就必须每次都加上“绝对的”之类形容词。但是，这些词在日文里也能同时用于相对义和绝对义。当这些词用于英文的语境中时，这个优点就变成了缺点。

虽然英文具有用小写或大写这些词的方式明确区别其相对义或绝对义的优点，但当诸如事、理、有、无等这类日文术语用在英文上下文时，要立即同时表达出其相对义和绝对义，却毫无办法。只要它们是用小写来表达，自然只能用于相对义。

在下面讨论中，作者试图始终在相对义上用小写；凡在绝对义上则用大写，亦即在表示人类思想与生存的三个基本范畴上时。但是，由于在英文语境中没有适当的办法可以立即同时表现相对义和绝对义，作者有时不得不用小写的事(ji)、理(ri)、有(u)、无(mu)，既表示其相对义，也表示它们的相对和绝对意义，虽然这种术语写法会带来一些混淆。

为，我们应该在绝对的意义上，把“**存在**”、“**应当**”和“**无**”皆称为人类思想的，从而也是人类生存本身的三个基本范畴。因为它们可以在本质上被理解为三个可能超越那种贯穿人的生存，永远使人生成为有问题的事理对峙的范畴。它们也可以被理解为三个可能回答人类生存的根本问题的答案。因为这三个范畴的每一个都具有超越和绝对的性质，不能把它们合并到这三个范畴中的哪一个中，也不能合并到其他范畴中去，这三个范畴只能是真正基本的范畴（见图4.3）。



三个关于人类思想与生存的基本范畴，分别为西方思想或佛教所认识。

图4.3

在人类理智史上，这三个基本范畴已分别由亚里士多德、康德和龙树从哲学上提出。不过，为了阐明它们的根本性质，有必要加以进一步探讨。

4.2

众所周知，亚里士多德之前的柏拉图，在生灭变化的感官对象和事物的背后，设定理念（$\iota\delta\varepsilon\alpha$）超越感官，是不生不灭不变的。现象即为日文术语的事，柏拉图在现象后面设定的理念即日文术语的理。而且，柏拉图认为现象（事）是理念（理）的摹本，理念是原型，现象分有了理念。对于柏拉图，理念（理）不仅仅具有作为自然生存原则的理论上和本体论上的性质，它还具有高度的伦理和实践上的性质，是永远驱使人朝向最高理念即善的渴望(eros)。在柏拉图哲学中，作为理的理念是真正的实在，形成了作为事的现象。在这些理念中，自然与人的规律、理论与实践、理性与意志，都还无分别地被把握，就是说，还未清晰地认识它们的区别性或二元性。

柏拉图对现象与理念关系的理解，尚未把自然规律与人的规律、理论与实践、理性与意志等明确区分开来，仍带有强烈的伦理和实践意味。在亚里士多德那里，这种理解为一种设定的质料与形式的关系所取代，这种关系清楚地显示了一种理论和本体论上的性质，而不是伦理和实践上的性质。而且，不像柏拉图的理念是超现象的自存的实体和现象的原型，亚里士多德的形式并不与个别事物分离。它们本身作为根本原因内在地存在于个别事物中，质料（作为潜能）依靠它们而形成为个别事物（作为现实）。柏拉图的理念在本质上是先于现象存在的，亚里士多德的形式（它本身与个别事物的质料相区别）则始终与个别事物共存，并且只有在这个别事物中才能得到揭示。依靠着而又超越了柏拉图的理念世界（这些超越现象世界的普遍原则还是可以

保留的)，亚里士多德把形式看作是与个别现象或个别事物密不可分的。正是由于真正超越柏拉图的这种理念论，亚里士多德才获得**存在**，亦即ousia的概念，它使存在者如其现状而存在。(这不应该说成是亚里士多德把存在的起源归于基督教从虚无创造万物意义上的第一推动者。）我们可以在他的成就中看到一种对事理对峙的根本克服。“**存在**”，尤其是被亚里士多德理解为**神**的最高**存在**，是一种根本的、绝对性质的存在，在这个意义上它超出了相对性。因此，正如我在前面所说的，它可被认为人类思想的根本范畴之一。

当我们从事理对峙紧张的角度来回顾希腊思想时，我们看到柏拉图的思想认为在作为事的现象背后有着作为理的理念，它使现象之为现象成为可能。这些理念构成真实存在的世界，现象则构成暂时存在的世界。换言之，使事之成为事的那个理，被认为是真实存在的实体。在对柏拉图这种立场的超越中，亚里士多德明确地扭转了事理关系。对亚里士多德来说，个别事物就是实体。个别事实本身就是真正的“**存在**”。但是，这不应被说成是简单的直接性。相反，通过否定超越个别事的、作为普遍理的理念，尤其是否定它们的超越性和绝对性，亚里士多德又复回到称为本质(eidos)而不是理念的事（现象）本身，在其中理解“**存在**”的概念。

根据亚里士多德的看法，形式应被称为“存在”或有，而不是“普遍”或理。因此，只有否定超越个别事的普遍的理，亚里士多德作为形而上学之基础的“**存在**”(ousia)才能被理解为使事（特殊的东西）成为事的“**存在**”。但这作为形式的“**存在**”是运动不居的。作为最高**存在**的**神**，也是第一推动者，是不带任何质料痕迹的纯粹第一形式(proton eidos)。最高**存在**本身是纯粹的主动性。

亚里士多德以来丰富多采的西方形而上学史，就是在亚里

士多德“**存在**”概念这个主题上吹弹各种变奏曲的历史。但是，康德的批判哲学中止了在“**存在**”主题上的各种变奏曲，意在成为一个新的奏着完全不同基调的形而上学的序曲。这新的基调不是**存在**，而是**应当**，亦即先验的**理**或纯粹实践理性律令的“**普遍原理**”。

虽然康德把亚里士多德以来所有古代形而上学拒斥为独断论，但他也不否定人们压抑不住的形而上学兴趣，就是说，他们在形而上学上所关心的就是企图认识到感性之外的超验的、形而上学的对象。此外，他认为这种关心，作为人内在的意向，必须得到满足。从这种观点出发，康德提出批判性的问题："形而上学的知识怎样可能?"并把对这理性能力的批判作为自己的主题。众所周知，他的批判哲学表明形而上学的对象是不可能通过理论理性来认识的，只有通过纯粹实践理性，及以此为基础的信仰才可能认识。这里在理论理性（理性的理论性使用）和实践理性（理性的实践性使用）之间作了一个根本区分，这是自柏拉图时代以来从未充分区分清楚的。然而，以这两种方式使用的理性，不能被简单地看作是人天生固有的理性，而是看作一种先验纯粹理性，它在本质上使这自然的理性成为可能，并使之在现实中确立。

在康德的这种立场上，出现了一种全新的事（特殊的、现象的）和理（普遍的、本体的）之间的紧张，这是从古希腊以来所不曾见到的。这是以事为一极，和以新的纯粹理性形式的理（它使理作为普遍理性成为可能）为另一极之间的一种极端的紧张。由于康德的先验纯粹理性使普遍理性成为可能，它亦可被看作理之理或“原则之原则”。只有在此理之理（康德意义上的先验性的原则）的基础上，事才能合理地成为事。此外，康德阐明，尽管纯粹理性有这样一种先验的性质，只要它是被理论性地使用，那么

形而上学的观念可以被思考，但它们的正确性不能被清楚地认识。只有在纯粹理性被实践性地使用时，才能通过道德信仰清楚地认识到形而上学观念的正确性。康德不是通过与外部自然对象有关的理论理性，而只是通过了诉诸用于实践的理性，才确立了形而上学知识的可能性。这种实践性的使用，使纯粹理性深深地内在于和植根于人自我意志中的**主体性**的道德命令中。这种实践理性第一的观点，构成对柏拉图理念论中的道德性和实践性的复归，取代了亚里士多德理性主义的、本体论的观点。但毋需多说，这并非只是复归到柏拉图式的作为理念的理。康德断然否定亚里士多德的本体论，即他超越柏拉图立场的“**存在**”立场，给予纯粹理性立场以一个先验性的根据，即如上所述的理之理。

如前所述，康德清楚地区分了理论理性与实践理性的用法，认为形而上学的观念不能用前者而只能用后者，即只有实践地通过道德信仰才能被清楚地认识。所以，康德使形而上学成为可能的根本原则，即使称作“原则之原则”，也不是“**必须**”(Müssen)，即在根本上确立了一般自然法则的自然必然性，而是**应当**(Sollen)，即一般作为道德律令根据的道德必然性。

顺便提一下，善，以及由此而来的应当，也是亚里士多德注意的焦点。但对亚里士多德而言，价值上的善在本体论上意味着中，亦即事物或情景的“中庸”(to meson)。他是在本体论上把握住善和德行的。与这种见解相反，康德把道德问题移到人的意志领域，由此把“**应当**”确立为纯粹实践理性原则。对康德来说，理性本质上就是实践的；进而言之，正因为如此它才是形而上学的。因此，通过探究“怎样使纯粹理性为意志立法”这一批判性的主题，范畴规则的可能性，理性自律的观点，以及诸如自由、不朽和上帝等形而上学观念的认识论基础，都被建立在道德理性的基础上。这一见解，与柏拉图的理或“**理念**”，以及与亚里

士多德超越柏拉图理的有或“**存在**”，明确区分开来。这是一个全新的理的立场，亦即绝对的作为真正**主体性**和**实践性**的“**应当**”的理，它自觉地超越了实体性范围。正是这个由康德作为根本原则而确定的先验道德律令的**主体性的理**，可视为人类思想和生存的第二个基本范畴。这样它就与第一个基本范畴，作为亚里士多德形而上学基础的实体性“**存在**”，形成对峙。

4.3

“存在”与“**应当**”，分别以一种绝对的意义上被亚里士多德和康德确定为根本原则。然而，“**无**”或“**非存在**”却不曾在西方被视作一种基本的形而上学原则。①

在古希腊，非存在被视作存在的丧失（me on 或 non-existence），恰如暗被视为光的丧失，恶被视为善的丧失一样。非存在并未被当作本身自存的东西。它只是被看作是存在的否定和丧失的一个次要意义上的问题。“任何东西都不能从无中产生”（ex nihilo nihil fit）这句话，可以说就是包括亚里士多德在内的古希腊的思想。

康德把亚里士多德以来的形而上学拒斥为独断论，也拒斥希腊时代以来的道德哲学，因为这是一种并非批判地研究道德原则自身基础的错误的道德哲学。他本人批判地确定了纯粹实践理性的立场。在康德之前，人们已把道德理性和道德感理解为内在的东西。但康德反对把包括道德理性与道德感在内的人性

---

① 对海德格尔来说，他是强调无（nothingness）的，见第2章第4节和第7节、第4章第10节、第5章第6节。

看作一种道德原则。他坚决认为人内在的道德理性与道德感不能成为普遍的道德原则。

但这几乎并未使他对人性绝望，也并未达到一种对罪的认识。也不会使他否定道德的可能性。毋宁说，康德通过提出“纯粹理性自身能否决定意志”的问题，达到一种新的对纯粹实践理性的理解。他既不把人的道德看作存在，也不看作非存在，而是看作“应当”。作为一种**主体性**实践原则的立场（更确切地说，是一种“原则之原则”或理之理），其基础奠定在一种先验的道德的应当上，它在任何情况下都无条件地命令：“你应当去做。”所以，被康德视为只有它才使形而上学成为可能的原则“应当”，否定了亚里士多德的**有**或“**存在**”，但并未把无或“非存在”作为基本原则。而是，康德持**主体性**的立场（实践的理之理），把为义务而履行义务视作真正的自由。在康德的宗教哲学中，虽把根本的恶视为一种深奥的问题，却并未放弃这个**主体性**的理之理立场。毋宁说，他认为根据理之理（通过对此概念的深化），就最终克服了根本的恶这个问题。

如前所述，正是龙树才以一种最彻底的形式确定了作为万物根本原则的“**非存在**”或“**无**”的基础。不过，甚至连龙树“**非存在**”（更准确地讲是空〔śūnyatā〕）的哲学，自然也不是突然出现的。

佛陀阐发的缘起（pratītya-samutpāda）论指出，我们经验到的任何事物都依其他事物而起。这里蕴含着一种对实体性概念，即万物皆有一种赖以独立存在的真实实体性质的概念的否定。被认为佛教基本教义之一的诸法无我（没有任何现象具有永恒、真实的性质）的说法，很好地表达了这种哲学。我们在此可以看到“空”的哲学的一个清晰的萌芽。但在早期佛教，缘起理论和空的哲学还是没有清楚地区分。醒悟到一种空的哲学并将其确立为佛教核心的，是阿毗达磨佛教。但它的认识过程，是通过把

诸现象事物分析为各种要素的方法，从而指出万物皆空，摆脱实体概念的。故阿毗达磨佛教空的哲学只是基于分析的观察，后遂被称作“析空观”①。它并未完全认识到诸现象事物皆空。因此，对实体性概念或“存在”的克服仍不完全彻底。阿毗达磨佛教没有克服被分析出来的要素的实体性。

然而，从《大般若经》开始，大乘佛教思想家们超越了阿毗达磨佛教的析空观，提出了后被称作“体空观”的观点②。这种观点不是把现象分析为要素从而阐明现象的空，而是坚持一切现象自身本质上就是空，坚持存在本身的空性。《大般若经》强调：“非有，非非有。”这不仅表明对存在的否定，而且表明双重否定（像否定存在一样否定非存在）或否定之否定的观点。由此揭示“空”双遣存在和非存在。如此，则显示了般若智。

不过，龙树赋予这基于《般若经》的空观以一种彻底的哲学基础，它发源于人内蕴的神秘的直觉洞见，从中发展为一种完全的哲学认识。龙树批判了当时认为现存事物与概念一致的某些论者的实体论性质。他说这些人已陷于一种误解现象世界实际状态的虚妄观点。他超越了对概念的虚妄观点，坚持真正的实在表现为无相（animitta），亦即无形相，或非限定的实体。但是，被龙树斥为虚妄的不仅有把现象视为真实存在的“恒常论的”观点，还有作为其对立面的把空与非存在视为真正实在的“虚无主义的”观点。他把大乘空观视为双遣肯定与否定、存在与非存在等任何虚妄观点的一种独立的、称作中道的立场。

故对龙树来说，空并非不存在，而是“妙有”。正因为它是连空也“空”掉的空，故真空（绝对无）是使一切现象、一切存在物真

① 在天台宗里，小乘佛教的空观被称作析空观，大乘佛教的空观则被称作体空观。

② 同上。

正存在的绝对**实在**。对龙树来说，贯穿人的生存并永远使人生成为问题的事理对峙紧张，被超越存在与非存在对峙的**无**，即“**空**”所解决。故“**无**”完全被龙树当作揭示实在本来面目的基本原则，遂在此被确定为不同于亚里士多德的“**存在**”和康德的“**应当**”的第三个基本范畴。

在“**无**”具有一种绝对性质的意义上，把它看作人的思想和生存的一个基本范畴，这也许会使人感到奇怪。因为在西方，“无”始终是否定性的，来自对肯定性原则“存在”的否定——以诸如me on, non-being,non-être,Nichtsein等词加以表达。然而，在与西方非存在观念的比较中，正是这一事实成为本文阐释佛教**无**和**空**观念的诸论点之一。

应知，无不是有（存在）的否定形式，它不像me on或non-being那样，片面地源于对有的否定。作为有完全相反的概念，无是比“非存在”更强有力的否定形式。换言之，无与有的地位是平等交互的。因此，可以说无是有的否定，也可以说有是无的否定。但是，如果在本质上把无绝对化，它就能超越相对意义上的有和无，并把两者包容在自身中。佛教空的观念就可以看作绝对意义上的**无**。

在梵文中，对应于me on或non-being的词是asat（无）或abhāva（非存在），它是sat（有）或bhāva（存在）的否定形式。在这方面，它与希腊文和其他相关的西方语言并无不同（这归因于梵文是一种雅利安语的事实）。但正如中村元指出的，与希腊文等语言不同，“印度人认为否定形式并不仅仅是否定，而且也是肯定的。故在印度逻辑中，并不使用全称否定判断(E),而是在转为全称肯定判断（A）后才加以讨论，例如‘声是无常’(anityah śabdah)。”⑬故在印度思维中，sat与asat、bhāva与abhāva并非仅具一种简单的前一后关系，而是被理解为不仅相互对峙而且也相互矛

盾的关系。

在提出“缘起”的佛教中，由于把bhāva和abhāva理解为非自存的实在（asvabhāva，无自性），sat和asat、bhāva和abhāva也都被认为是相互依存的。通过这“缘起”的观念，龙树“空”的观念被确立为超越sat（或bhāva）和asat（或abhāva）的根本的和创造性的原则。

4.4

以上我已讨论了可称为人类思想和生存的基本范畴的“**存在**”、“**应当**”和“**无**”，怎样由亚里士多德、康德和龙树在绝对意义上所认识而分别超越了相对性，并因而作为形而上学原则是怎样超越事理对峙的。如果这个看法可以接受的话，那就让我进入下一个问题：为什么在西方思想中，非存在的概念从未在一种根本的意义上达到龙树所证的、当作超越事理对峙之原则的空的认识阶段呢？我们也必须问：在东方思想，尤其在佛教中，有（存在）与理（应当）是否像以亚里士多德和康德同样深刻和根本的程度被当作问题，并被当作超越事理对立的基本原则加以研究？这种探究可以提供一个概观，由此来搞清本章的主题“禅与西方思想”。但在进入这些问题之前，联系到以上概观，我必须就希伯来思想，尤其是基督教略说几句，前者是西方思想的又一源泉，后者则2,000年来深深地滋养了西方哲学。

不用说，基督教不是一种哲学。也不能用思想来穷尽它。因

---

① 中村元：《东方人的思维方式》（联合国科教文组织日本委员会，东京，1960年），第24页。

为基督教不是某种能以人的理性获得的东西。较确切地说它是一种信仰，虔诚地遵循活着的上帝所启示的《圣经》。它不是任何理性判断的结果，而是一种沐恩的或在圣灵中的生活，在一切思想坍圮之外的彼岸遇见上帝；这是一种使旧人死去并通过上帝之爱而复活为新人的生活。

但是，尽管基督教是启示中的信仰和圣灵中的生活，只要它与人有关，就深植于人的生存中，从而在根本上与人的思想相关。在这一意义上，认为基督教与上述人类思想的三个基本范畴，即“**存在**”、“**应当**”和“**无**”相关，并非完全不妥当。其所以如此，主要是在本章中我们正尝试把基督教看作基督教*思想*，它与希腊以来的哲学思想一起构成“西方思想”。但与此同时，我们也决不能看不到基督教本身超出基督教的*思想*这一事实。

基督教的宗教思想与希腊思想一起，都被说成是构成“西方思想”的两个主要源泉。但两者具有完全不同的性质。一般说来，在希腊思想（希腊悲剧除外）中，我们可以看到对人与世界的坦诚直率的肯定；但在基督教思想和前此的希伯来思想中，则贯穿着一种对人生否定性方面的深刻敏锐的认识。在基督教中，在在可以看到对人的理智和道德性质的绝望，由这种绝望而认识到与上帝关系的中断。伊甸园故事表明，人被禁止知道上帝所知的真理。诚然，伊甸园里唆使人企图像上帝一样知善恶的蛇，也许是理智的精神和自我意识。但是，逐出伊甸园的情节同样表明，基于自我意识的人类独立是一种罪，而服从上帝的话则是给予人的唯一道路。希伯来人的上帝是一个超在的活着的上帝，他不能被供奉在任何思辨体系的殿堂里。需要的不是沉思，而是信仰；不是形而上学，而是有利于启示的绝圣弃智。此外，希腊人没有原罪意识。而希伯来人则在上帝的审判面前胆战心惊。他们被迫认为自己完全丧失了正义，罪孽深重。在那种看法

中，就在事理间有了极其深刻而尖锐的对峙紧张，但与希腊思想中同样的对峙紧张相比，它的范围大小完全不同。

无论柏拉图的“理念”和亚里士多德的“存在”本身是多么的超越和形而上学，与基督教的神的公义相比，它们依然是内在的。它们与神圣的“真理”或神的公义的理相比，依然不过是内在于人的事（特殊事件）。因为柏拉图的理念和亚里士多德的形而上学归根到底无非是“世上的智慧”①，这被神认为是愚拙。奥秘的“神的智慧”②和统治宇宙的“神的公义”③，完全超出了包括形而上学概念和人类公正的世上的智慧。在基督教里，神的公义是一种新的意义上的理，作为神的逻各斯，它把试图用善的理念、人类正义的美德或“存在”的形而上学等名词所阐述的解决理事对峙的希腊思想，判定为愚拙和罪恶。

作为神的逻各斯的这个理，几乎没有理论和本体论上的性质。这是一个完全实践性的、意志的、个体性的人格，表现为审判、愤怒或救赎。而作为神的公义和神的逻各斯的理，不只是超越的。为了拯救背弃神的公义的人类，它本身已变成肉身而内在于历史中。神的公义现在作为恩宠而赐予忏悔的罪人。这个逻各斯变成的肉身就是耶稣基督。那些相信通过基督被钉死在十字架上而重显神的公义的人，就凭藉这种信仰而被认为无罪。道成肉身就是理变成事（特殊的事件）。理作为超越宇宙的神的逻各斯，就变成基督在十字架上的事。而且，这是一个仅此一次的历史事件。基督教的信仰坚持，理是在这一个历史“事件”发生时才被揭示的。所以，事——基督被钉在十字架上的“事件”，是

---

① 《新约·哥林多前书》第1章第20节。
② 同上书，第2章第7节。
③ 《旧约·诗篇》第98—99篇。

一个在对超验、永恒、神圣的理的否定中被确定的事实。与历史和时间密不可分的正是事。

4.5

所以，必须说基督教的立场是完全独立的，不同于作为柏拉图理念的理和作为亚里士多德存在（ousia）的有。但在西方理智史上，基督教神学从相当早的时候起，就与柏拉图明确的超验的理确定了密切关系。奥古斯丁建立了一个庞大的神学，表明基督教信仰受到柏拉图理的决定性影响。这是因为，尽管基督教的背景与柏拉图哲学的背景不同，并以肉身化的圣子基督在历史上的事为基础，但它仍把圣父上帝之公义的超验的理作为自己的基本原则。

随后，托马斯·阿奎那将亚里士多德哲学与基督教结合，超越了奥古斯丁。他由此建立了一种理性化的和本体论的新神学。乍看似乎与基督教信仰了无相干的亚里士多德哲学，于是取代了柏拉图思想而发挥其解释信仰的作用。这样做的一个主要原因可以说是这样：关于现象世界的知识，神学家能用理性化的亚里士多德形而上学作清晰的神学阐述，而在柏拉图那里则不甚清楚。其次，注重实际事实的亚里士多德哲学，对并非一种单纯理念论的基督教也具有一种吸引力。对于亚里士多德，**神**并非一种处于无穷无际不可到达的彼岸的**理念**。**神**自身作为纯粹形式，既超越了运动，又是推动整个宇宙运动并一直运动下去的“不动的第一推动者”。这里于是产生了一种动态地联结超越性与内在性的形而上学原则。于是，运用亚里士多德概念的托马斯神学，并非一种柏拉图式“**理念**”的神学，而是一种亚里士多德式

“**存在**”的神学①。再则，它并非一种静止“**存在**”(ens)的神学，而是一种动态“**存在**”(esse)的神学②。基督教思想在此达到了登峰造极的高度。

但是，不管是对奥古斯丁还是对托马斯来说，把基督教神学与希腊哲学这样联系起来是有危险的，它掩盖了成为基督教精髓的事或十字架“事件”，并遮掩了成为基督教基础的作为神的公义的神圣的**理**。随着宗教改革运动，路德推翻了托马斯“**存在**”的神学，甚至克服了奥古斯丁**理**的神学。路德把神圣的**理**重新确立为内在于基督教教义中的神的公义。因此，这是一场把为希腊思想所掩盖的十字架之事(事件)复归于信仰的运动。在路德的神学中，作为神的公义(Gerechtigkeit)的**理**，以一种前所未有的纯粹性和严格性得到认识。

方才讨论的基督教历史表明，虽然基督教思想以十字架之事(事件)为中心，却具有一种从理到有再复归到理的往复运动的倾向(见图4.4)。

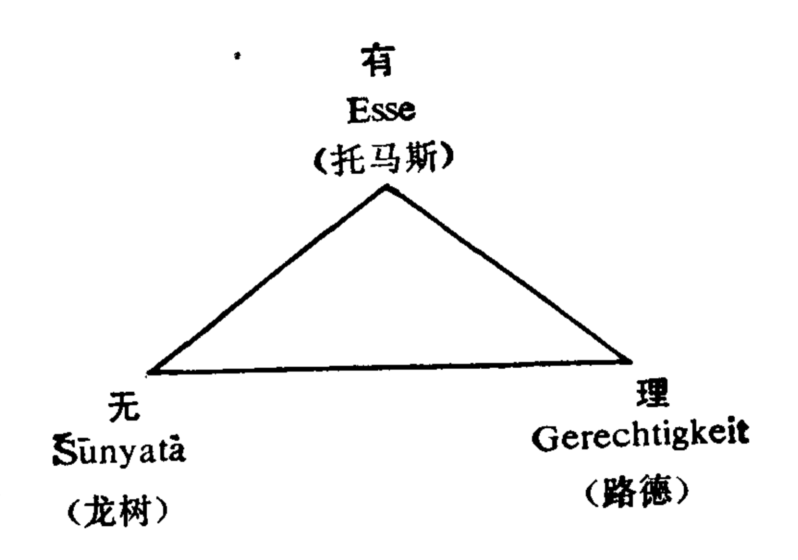
在近代新教历史上，这个往复运动可以再次在从黑格尔哲

---

① 把阿奎那的神学立场界定为“*存在*”或有的神学，可能仍会有种种异议。近来有一部分熟悉日本哲学界现状的西方神学家和哲学家，严厉批评了在日本流行的下述观点：基督教是一种“*存在*”或有的宗教，佛教则是一种“*无*”的宗教。我们有必要恭听他们的批评。我个人认为，最好是尽可能避免这种把佛教与基督教类型化的做法。但归根结底，这种类型化方法也许是不可避免的，因为从基督教方面所提出的批评关心的，是把基督教立场确定为西方标准中的“*存在*”是否得当，却依然未从佛教的本义上去考虑佛教的“*无*”或“*空*”。但在日本，早先用这些话来表达的却是以佛教的“*无*”或“*空*”为标准的。一旦我们把佛教的“*空*”当作一种标准，即使那些在西方标准中不一定被认为是“存在”的立场，我们仍有理由将其确定为“*存在*”。也正为此，我在本文中论述托马斯·阿奎那时，也是权且使用这一非常成问题的“*存在*”概念的。

另外在本文中应理解的是，涉及到基督教，*理*用来表达基督教人格主义的性质，而有或“存在”则用于表达其本体论的性质。

② 吉尔森(E.Gilson)：《上帝与哲学》(耶鲁大学出版社，纽黑文，1941年)，第63—64页。



在基督教或佛教中认识的人类思想和生存的三个基本范畴。

图4．4

学（他构成一个新的希腊思想与基督教的综合）到克尔凯郭尔（由于他批判了黑格尔，通过一种辩证的充满有罪感与忧虑感的背谬，力图阐明上帝的超越性质）的运动中看到。

如果这个极其粗略的勾勒可以被接受的话，那么我们可以总结说，在基督教思想及西方哲学思想史的发展中，始终循环往复地存在着作为形而上学原则的理（理念）与有（存在）间的对峙紧张，归根到底，以上弄清楚的“无”的概念，并未在西方哲学思想中被当作一个根本的形而上学原则。它总是被理解为一个次要的、否定性的原则。这同样也表现在基督教思想中①。

现在，我们可以从上述讨论中引出下述结论。贯穿人的生存并永远使人生成为问题的事（特殊）理（普遍）间的对峙紧张，就思想，从而是就形而上学的范围而论，在西方是以有（在存在或

① 这并非意味着在基督教思想里从未注重过“无”。这可见诸下述经文：“虚空的虚空，凡事都是虚空”（《旧约·传道书》第1章第2节）；或者说上帝的创造是“从无中创造”；或如耶稣说“反倒虚己，取了奴仆的形象”（《新约·腓立比书》第2章第7节）；等等。然而，“无”在这里显然并未被认识为是一个基本原则。

esse的意义上)或理(在**理念**、**应当**或神的公义的意义上)的概念来解决的。它并不是以与有或理相当意义的"非存在"或"无"的概念来最终解决的。所以,在这形而上学的自身范围里,当"非存在"一直被理解为只是否定性原则时,作为肯定性原则的有和理,都各自强调高于其他原则的绝对性质。全部西方理智史,都是围绕着这两个根本的肯定性原则的对峙紧张而展开其戏剧性的发展。

在西方,自古就被称作柏拉图主义和亚里士多德主义的这两大立场——在中世纪分别为奥古斯丁和阿奎那所代表,而后自近代起则分别为康德主义和黑格尔主义所代表——经常被看作截然相对的立场。尽管有细微差异,它们可以被理解为两个以上述的理和有作为自己形而上学基础的观点的对峙。综观它们的整个历史,按照我的解释,亚里士多德形而上学中的"**存在**"超越了柏拉图,而康德批判哲学中的"**应当**"(理)又推翻了亚里士多德"**存在**"的形而上学传统。这里每一个概念都在其最纯粹、最根本的意义上被看作基本原则。

但作为宗教,基督教并未被基督教思想所穷尽。由于不是把有就是把理作为它宗教思想的基础,十字架之事(事件)遂被遮蔽。起初是变得太思辨化(有),而后是变得太教法主义化。所以,为了恢复十字架之事(事件),基督教逐渐在这两大基本原则之间来回摇摆。

4.6

龙树的空观也不能为哲学思想所穷尽。正如前面所述,龙树既拒斥当时实体论的观点,也驳斥阿毗达磨佛教

执持的分析的和“虚无主义”的空的观点。他由此论证了《般若经》所表达的真正的大乘的**空**观，这种**空**观消除了存在与非存在的对峙。通过批判阿毗达磨佛教把灰身灭智的消极状态作为解脱的理想状态——涅槃，龙树强调把普度众生的宗教的和实践的目的作为他的出发点，并指出真正的解脱道路。对龙树来说，真正的解脱道路既不把感官现象执着为真实存在，也不陷入把万物视为虚妄的“虚无主义”观点。毋宁说，正是**中道**超越了这两个极端。如果我可以这样说的话，龙树通过使《般若经》神秘的直觉成为逻辑上的自我意识，在他的历史背景下复兴了佛陀所强调的普度众生。同时也不容否认，龙树阐发了一种充分哲理化的和深刻的形而上学立场。

不仅在龙树那里，而且在全部大乘佛教历史上，都一直反对两种观点：一种是把包括人和人的意识的一切现象(事)当作真实的存在，另一种则把现象视为非存在。换言之，就是始终既反对实体论者，也反对虚无主义者。佛陀本人通过对正统婆罗门(他们认为梵是唯一真实的)的《奥义书》哲学和当时自由思想家(他们中有多元论者、怀疑论者和虚无主义者)的超越，发展出佛教无我和缘起的学说。佛陀的无我和缘起学说，从一开始就立足于修行上，这修行的基础正是摆脱存在与非存在对峙的自由的绝对**无**(解脱)。

前已述及，龙树的**空**观敏锐地领悟到佛陀这一无我和缘起的学说，并重名之曰**中道**。可以说，在龙树之后，诸如三论宗的“绝待中”①、唯识宗的“圆成实性”②、天台宗的“空假中三谛圆融”③和华严宗“事事无碍法界”④等观念，尽管彼此见解不同，却都是力图探索佛教的精髓**空**和无我的观点。每一派都完全排除执著存在的“恒常论”观点和执着非存在的“虚无主义”观点。

执著某件事物，意味着把该事物实体化。因此，佛教对空和无我的探索，摆脱了存在和非存在，消除了存在和非存在的实体化。这样做就意味着对实体性思维本身的否定。当龙树系统阐述真空观点时，他认识到必须抛弃并超越实体性思维本身，否则就不可能真正得到**主体性**自由。因为实体性思维就是深植于人类思想的本性中，而虚妄与执着正是产生于这难以为人克服的本性。通过彻底否定实体性思维，龙树以逻辑的和实践的言词明确指明了**佛道**，佛陀在阐明万物通过缘起而产生时，教导说要从虚妄和执著中解脱出来。

为完全克服实体性思维，必须达到对存在和非存在这两者的克服。为此必须认识到一种“连否定（非存在）也否定”的绝对

---

① “绝待中”，阐述中道实相的四种中道之一。《三论玄义》指出，针对认识上的不同弊病有“对偏中”、“尽偏中”、“绝待中”、“成假中”四种对治方法。在去除偏执“断常”和“中”这两层弊病之后，连中亦不立，非偏非中，是名“绝待中”。三论宗是中国佛教宗派，以主要研习龙树的《中论》、《十二门论》、提婆的《百论》而得名，由隋代的吉藏（549—623）创立。——译者

② “圆成实性”，剖示唯识所起的“三自性”之一。据《成唯识论》解释，世人妄分主客，执经验层面的种种现象为各有自性差别的客观实在，是为“遍计所执性”；其实，一切经验对象皆由主体心识的种子根据一定条件而转化为现行，是为“依他起性”；在“依他起性”上，消除“遍计所执性”的谬误，显示双遣“人我”、“法我”的真如实性，即为“圆成实性”。唯识宗，中国佛教宗派，以分析法相而表达“唯识真性”得名，又名“法相宗”。由唐代的玄奘（600—664）和窥基（632—682）创立。——译者

③ “空假中三谛圆融”，天台宗对绝对真理——“诸法实相”的把握。据《摩诃止观》解释，认识世界有三个层次：一切现象由因缘和合而成，空无自性，是为“空谛”；空性的万有依一定“假名”而表现，呈现种种差别，是为“假谛”；在否定“空”“假”片面性的基础上综合“空”“假”，是为“中谛”。实相是“能所尚一”、“境智冥一”，“即空即假即中”，是为“三谛圆融”。天台宗，中国佛教宗派，发源于浙江天台山，故名。由陈隋之际的智顗（538—597）创立。——译者

④ “事事无碍法界”，说明对世界不同认识次序的“四法界”之一。据《华严法界玄镜》，有“事法界”（纷殊差别之事物）、“理法界”（作为事物共性的理法）、“理事无碍法界”（差别之事物与平等之理体，一体不二）、“事事无碍法界”（万物溶融无间，一切即一，一即一切）。“事事无碍法界”是佛智达到的最高境界。华严宗，中国佛教宗派。以《华严经》为主要经典而得名，由唐代的法藏（643—712）实际创立。——译者

否定。但是，由于实体性思维本质上植根于人们日常中自我中心主义的行事方式，所以，若以实践的言词来表示对绝对否定的领悟，就意味着一种对人的自我中心的根本否定，即对无我的领悟。不过此处提到的“无我”，并非仅指每个人主体上的无我。通过否定主体性思维本身而获得的“无我”，正是领悟到包括人的自我在内的一切事物的非实体性。“诸法无我”或“一切皆空”，就表达了这同样的观点。因此，龙树所代表的大乘佛教的无我立场，不仅是一个主体性的立场，它同时也是宇宙论的立场。的确，这就是大乘佛教的见解，只有成为宇宙论的，才能真正是**主体性**的；反之亦然。①

当实体性思维超出人们日常生活的惯用范围而发展为一种逻辑时，人们就创造了一种自我同一的逻辑，力图消除矛盾。亚里士多德的逻辑导致一种非常精致的实体性思维。众所周知，他的形而上学就是基于作为最高实体(ousia)的**存在**。在古印度，也出现过基于实体性思维的逻辑思维，但是否在亚里士多德那样极端的意义上来理解存在本身，却是大可怀疑的。总之，龙树严厉抨击当时影响佛教内外部的实体性思维，从而确立了一种人类思想史上独树一帜的真**空**立场。在这个意义上，龙树“**空**”或“**无**”的概念可以说与亚里士多德的“**存在**”截然相反。

在与亚里士多德的实体形而上学截然相反这一点上，龙树的“**空**”观与康德**主体性**的“**应当**”立场具有共通之处，但即便如此，康德的见解与龙树的见解还远不是一回事。的确，在另一层意义上，“**空**”的学说甚至与作为康德“**应当**”的“**理**”也是截然不同的。

理的概念也常见诸佛教。它通常意指不受生死和变化影响

① 见本书第2章《道元论佛性》和第10章《佛教的涅槃》。

的普遍和永恒，与表示经受生死变化的个别现象的事对峙。在这限定的意义上，理事关系就与西方思想中把这两个词用来指普遍与特殊有所不同。不管怎么说，即使理一词表示普遍、永恒等等，它的内容也与西方思想中的“普遍”明显不同。因为在西方思想中，普遍是诸如柏拉图的理念和康德的纯粹理性那样的某种本体的和理性的东西，而在佛教中，尽管理表示事物不变的性质，实际上意指如（tathata），即万物真实地如其本然。如无非就是法性（Dharmatā），即诸法（各种特殊现象）的普遍性质的另一名称而已。此外，普遍的如和法性在佛教中被认识为非实体性的和非理论性的“空”。由于理或普遍在佛教中是非实体性的空，它与个别的事就完全是非二元性的。在这一意义上，理作为佛教的普遍，就根本不同于西方思想中的普遍。在西方，由于普遍的超越性质和实体性质，它与特殊是二元性的。

日文里的理性一词，虽然它的非佛教含义是“reason”（理性），但它也可以像方才所说，当作佛教里的“法性”或“真如”来用。它并不意指nous、ratio、Vernunft或人的“reason”。① 在佛教里，最接近西方思想史上ratio、Vernunft或人的reason等概念的，大概是“识”(vijñā)、“想”(mananā)和分别（vikalpa或parikalpa）。它们总是被带有贬义地理解为不能完全认识真理的虚妄东西，是为了达到真正的智慧要推翻或舍弃的东西。即使在西方被认为是真正直观到超感官的神圣真理的一种能力的nous（理性）和intellectus（智力），仍带有一种客观性（或者说，它们依然是理智上的）。在此限度内，它们可以被理解为是被龙树的毕竟空理论所否定的东西，龙树的理论严厉否定一切实体性和客观性的

① nous、ratio、Vernunft 和 reason，分别是希腊文、拉丁文、德文和英文中的“理性”。——译者

思维，不管它们是指存在还是指非存在，所以这一理论是建立在**主体性**的无分别智（nirvikalpajñāna）的基础上的。

持否定一切实体性思维的**主体性**的**空**的立场，意味着既要否定由nous和ratio所代表的人类的理性能力，也要否定由nous和ratio所获得的观念实体。显然，这里并没有把它们视为肯定性原则的意味。再者，由龙树的真**空**观（一切非真实的东西于焉荡除，"如其本然存在的每一事物"于焉认识）所代表的大乘佛教，可被认为处于与康德纯粹道德上**应当**的主张（即作为普遍道德律令根据的绝对的**应当**，它无条件地命令"你应当做这做那"）对峙的一极。不用说，龙树"**空**"的概念和大乘"任运自然"(naturalness）的学说，全然不同于基督教中神的公义的神圣的**理**。

总之，以龙树为代表的大乘佛教"**空**"的立场，把证悟一个自由的、**立体性**的立场作为中心主题，这种立场从根本上摆脱了存在与非存在的对峙紧张。在作为一个整体的佛教中，上述理事间的对峙紧张，是通过在说一切有部①里把"存在"当作终极，或在《般若经》或中观学派②里把"无"或"空"当作终极而得到解决的。但是，"存在"或"无"虽因此被看作终极原则，但理并未过于得到强调。事实上，在西方当作一种普遍原则的理——人的理性、理智实在、宇宙法则，以及根据**应当**而得出的个人道德原则——从未被当作一种终极原则。它总是被理解为某种次要的东西。

---

① 说一切有部(Sarvāstivāda)，佛教部派之一，形成于释迦牟尼逝后三百年初，以阿毗达磨论典为主要依据，主张作为世界一切事物和现象的要素的"法体"及过去、现在、未来"三世"皆为"实有"。——译者

② 中观学派(Mādhyamika)，佛教大乘两大派别之一，约公元3世纪由龙树、提婆所创，以《般若经》为主要依据，主张名言同实相、真谛与俗谛、世间与涅槃的辩证统一，不执两边，而取"中道"。——译者

4.7

我们终于到了处理禅与西方思想关系问题的时候。当然，禅不能被哲学思想所穷尽。即使我们可以把禅宗称作宗教，它也不是像龙树的中观学派或天台、华严等宗派那种意义上的宗教。禅宗把这类佛教称作“教下”，把自己建立在“教外别传”的原则基础上。强调这一点，就意味着禅宗与一切教下的佛教不同。禅宗不依赖于任何经典(sūtras)，也不为任何信条所束缚。它“直指人心”①。禅宗认为“人**心**”就是产生一切经典的基本源泉，是使任何教义得以那样成立的真理基础。②

“人**心**”——佛陀本人内证自己就是确实的真理时最初悟到的**心**——是经教的源泉和根据，这也许不只是禅宗，甚至教下各派佛教，只要是佛教的，都会承认的观点。但是，教下佛教企图通过依靠经典，即通过(被认为是)由佛陀所阐述的言教，而达佛陀所证悟之心。并企图以此方式获得最初为佛陀所悟到的**心**。对照之下，禅宗力图不用经教就达到同样的为佛所证之**心**，并坚持认为只有以此方式才能真正地证得**心**。(教下佛教各派依靠的经教是否由佛陀直接宣说，在此并非主要问题。关键在于，不管这些经典的来源如何，这些宗派是否都把这言教当作可信的真理来使用。)

使用“言教”意味着使用表达“**心**”的“言语”。这种做法是以

---

① “直指人心”这句话中的“心”，根本不同于通常意义的心。它指的是对人来说的根本佛性或法性，它远远超出了心理学或哲学意义上的心和意识。

② 久松真一:《禅宗:它对现代文明的意义》,《东方佛教徒》第1卷,第1期，第24页。

要达到心或传递心，“心”必须被转变为“言语”为先决条件的。即使在这里“心”被认为根本不能在以心传心的范围外传递，原则上仍未必是一种从心到心的直接传递，而是以言语为中介，即通过言教的传递。佛陀证道后宣说了种种言教，但正如他“四十九年未曾说一字”这句名言所暗示的，在佛教里说始终是非说。在佛教里，“言语”——不管在多么根本的意义上——本质上包含着一种自我否定。当然，教下佛教并非没有注意到这点。确切地说，教下佛教尽管坚持说始终是非说的立场，但仍是依靠说，从而仍依靠言教。但与其他佛教派别不同，可以说禅宗当基于说始终是非说的立场时，它的立足点是在非说的一边，从而站在“教外”。

但禅宗的见解走得更远。即使教下佛教基于说，从而基于言教，尽管认识到说始终是非说，当它认识自己是通过言教和使用言教而努力达到“心”时，那个心意味着佛陀乔答摩之“心”，亦即佛陀乔答摩所证之“心”①。当然，只要它是佛的心，对于已获得此心者来说，佛的心立即就是他自己的心，亦即自心。但这里采用的根本前提是，证悟自心是通过佛陀乔答摩的心的中介而实现的。佛陀乔答摩的心作为中介的必要性，说明了“使用言教”概念的根本意义。

与此对比，以“非说”为基础从而处于“教外”的禅宗，尽管认识到说始终是非说，并不意味着通过佛陀乔答摩之心的中介而证悟自心。禅的立场毋宁表明连佛本身也要摆脱。所以，禅宗处

---

① 在大乘佛教的各种发展形式中，除禅宗外，也存在一些毋需佛陀乔答摩中介的实例。为佛陀乔答摩所证之“心”在此重新得到深刻的领悟，并被解释为种种理佛（如毗卢遮那佛和阿弥陀佛）和建立在这些理佛基础上的各种新学派或宗派。故佛陀乔答摩的心不再是关键因素。即使如此，由于“心”——它被解释为种种理佛——是通过“言”和“教”传递的，而且由于这些理佛发挥了一种根本的中介作用，那就必须说它们在根本上与禅宗不同。正因为此，它们皆被禅宗称作“教下”佛教。

于佛陀的“言”和教之外。禅的立场是，个人的“**自心**”必须直接获得“**自心**”本身的自证。当个人自己的**自心**照这样而彻悟他的**自心**时，个人就开始意识到他的**自心**完全与佛陀乔答摩的**心**一样。“教外别传”意指“直指人心”和“见(本)性成佛”，原因即在于此。“**心**”在禅宗里之所以称作“人**心**”而不称作“佛**心**”，原因也在于此。

由**自心**本身直接自证**自心**，无非就是对“**空**”的证悟。当**自心**直接悟到**自心**本身时，世界也就同时被悟为世界本身，故世界万物皆按其实相(或无相之相)而被揭示，被认识为自身，而不是被认识为对象化的某种东西。这就是真“**空**”被看作“妙**有**”、“真如”和“事事无碍”的原因。因此显而易见的是，禅宗同处于《般若经》、龙树的真**空**观及华严“事事无碍法界”的核心教义的传统之中。但是，禅宗并不耽于“真**空**妙**有**”和“事事无碍”这些概念。毋宁说禅甚至连这些概念也都要摧毁而直致自己的证悟。确实，禅宗经常只是用“扬眉瞬目”、“搬柴运水”、“坐孤峰顶”或“十字路头救人”等话来直接表达自己。

所以，必须说是禅超越了“**存在**”(Sein)、“**应当**”(Sollen)和“**无**”(Nichts)这三个基本范畴中的任何一个。正因为此，禅坚持“离四句，绝百非，说什么佛法!”① 也正是这一原因，在回答“如何是佛?”的问题时，会答以“干屎橛”。② 或会反过来抓住提问者本人，答以“汝是慧超”③。但是，若要对这禅用的认识根据给

---

① “离四句，绝百非，说什么佛法”这句话，要求研究者不用任何概念化或范畴化来表达佛陀的真理。见三浦一州等《禅尘》(哈考特，布雷斯和世界公司，纽约，1966年)，第269页。

② 僧问云门：“如何是佛?”云门云：“干屎橛。”(《无门关》第21则)

③ 僧问法眼禅师：“慧超咨和尚：如何是佛?”法眼云：“汝是慧超。”(《碧岩录》第7则)

予哲学说明，那必须说它是建立在上述三大基本形而上学范畴的“**无**”的基础上的。

4.8

由龙树确立并构成禅宗哲学背景的“**无**”或“**空**”的立场，超越了实体性存在和虚无主义的理论。但是，在其克服实体性存在理论的历史过程中，它几乎不能说与亚里士多德在超越柏拉图的“**理念**”时所绝对认识的“**存在**”观点相比。古希腊独一无二、绝对地把握的亚里士多德的**存在**概念，尤其是作为纯粹现实性的**存在**，可说龙树在讨论“**空**”时是不曾知道的。在这历史的意义上，亚里士多德的“**存在**”具有超出龙树的“**空**”观的重要意义。

然而，龙树所代表的大乘佛教的“**空**”观，具有在根本上超越亚里士多德“**存在**”的相反意义。对亚里士多德而言，不是普遍**理念**，而是现存的存在，亦即个体，是真正的实体，并被看作是实在的。这种亚里士多德的“**存在**”乍看与大乘佛教的“妙**有**”似相仿佛。其实并非如此。因为大乘佛教“真**空**妙**有**”的立场是通过完全推倒亚里士多德意义上的“**存在**”而确立的。

现存的存在决不是纯粹存在。纯粹存在是一个抽象概念。因为存在(Sein或有)总是与非存在(Nichts或无)相关联的。存在之为存在只在于它与非存在相对照。现存的存在总是面对消失之非存在。现存的存在同时就是存在和非存在。故存在和非存在是相互联系、密不可分的概念，现存的存在始终是存在与非存在在其中密不可分的存在。(在佛教意义上就是有无密不可分。)

当然，古希腊也理解这种现存的存在的根本性质。柏拉图把这种存在与非存在的联系理解为现象分有（methexis）了**理念**。亚里士多德把它理解为运动(kinēsis)，作为潜能(dynamis)的质料在这运动中与形式相联系，并在现实(energeia)中得到实现。在这两个实例中，非存在(无的西方对应词)都被视为存在的丧失或不存在，于是导致存在优先的二元论观点。当然对亚里士多德来说，作为这种运动极点的**神**就是超越存在与非存在二元性的绝对"**存在**"。**神**即超越一切质料的纯粹形式，是一切质料在其中实现的隐得来希(entelechy)。但这种绝对"**存在**"的观点，是通过柏拉图所阐述的存在先于非存在的二元论立场被领会到极致而获得的。所以，它既有克服存在先于非存在的二元性的性质，又有存在自身圆满实现的性质。就其克服的性质言，亚里士多德的"**存在**"摆脱了存在先于非存在的二元性，但就其圆满实现的性质言，它同样又对存在先于非存在作了绝对肯定。这表明亚里士多德绝对"**存在**"的概念，是通过把无看作非实存的最终结论，完全消除"非存在"(无)而获得的。

这个问题在作为亚里士多德之出发点的柏拉图哲学中已经存在了。柏拉图根据理念的分有来把握存在与非存在的关系性质，在这种关系中，现存存在始终面对着消失的非存在，这样存在始终先于非存在。但柏拉图的结论是不可接受的。因为存在(有)与非存在(无)的关系性质是一种存在与非存在哪一方都不在先的相互矛盾的关系。

某些像保罗·蒂利希这样的西方思想家会坚持不可说存在与非存在的相互矛盾，因为从逻辑上和本体论上说，非存在是依赖于存在的，而存在并不依赖于非存在。因此，存在先于非存在。① 但是，我们必须谈到有和无的这种相互矛盾，因为它们实际上是相互依赖、相互否定的。有和无的相互矛盾不仅在逻辑

上是真的，在本体论上也是真的。存在(有)先于非存在(无)，无论是一般对事物还是特别对人来说，都不能从本体论上得到合理的证明。这就是佛教所持的立场。我们在此可以看到，西方与东方(尤其是佛教所例示)在理解存在(包括人的生存)的否定性上的根本差异。②

佛教“空”的思想，对于内在于现存存在中有和无的相互矛盾提供了一种解决方法。

龙树所表达的大乘佛教的立场，把这种对现存存在的认识作为自己的出发点。对于龙树，现实性并非某种肯定性的东西，可以把它当作出发点而去追求超越性和真实实在。毋宁说，现实性是某种否定性的东西，在这意义上，它不能被当作出发点。正因为此，龙树首先坚持“八不”的学说③。通过把存在与非存在的关系性质把握为相互矛盾，龙树否定了现实性本身，也由此否定了虚无主义观点。在这双重否定中实现的正是真“空”的立场。因此，这是绝对现实性的立场，现存存在通过双重否定而自证为真如。故超越性并非某种彼岸的东西，而是直接存在于此时此地。正是由于这经双重否定而获得的绝对现实性的立场，“空”才被表达为“中道”、“妙有”和“事事无碍”。

从这种“空”的立场来说，必须说在古希腊尚未认识到在现存存在中的存在与非存在对峙的绝对矛盾性。因此，也必须说，在亚里士多德那里，即使个别实体是真正的实体，它们也不是经过双重否定而被认识到的绝对实在。亚里士多德的“存在”似乎

---

① 保罗·蒂利希:《存在的勇气》(纽黑文:耶鲁大学出版社，1957年)，第40页。

② 参见本书第5章“非存在与无”。

③ “八不”由四对否定构成:不生不灭，不常不断，不一不异，不来不去。在这四对概念中，没有一个概念优先于另一个概念。在龙树那里，存在的真正性质(如)是在消除上述这类僵固概念后才显示自身的。因此，八不与中道是同义的。

是一种由无法忍受存在与非存在相互否定之现实性的人心所设计出来的虚构。换言之，只要存在与非存在的绝对矛盾没有被认识到，现实性就只能被这种存在优先的二元论立场把握为其出发点。因此，亚里士多德的观点看来也是一个虚妄的观点，为获得真正的**实在**即“妙**有**”，已不得不从那个出发点本身就被推翻。

当我们进而考虑到亚里士多德的“**存在**”在根本上与一种目的论理论有关时，这一点就更清楚了。在亚里士多德那里，宇宙是一个运动的过程，在这过程中作为潜能的质料通过作为目的(telos)的形式的动力而实现为现实 (energeia)。可以认为它处于一个目的论的体系之中，作为纯粹形式的**神**是最高目的。但是，这个观点岂不仍然是：他的实在的实体——“**存在**”的立场——仍然没有彻底贯彻到像在“事事无碍”这句话中所表达的那种绝对现实性的观点？因为个体虽然是一个本身包含形式的实在的实体，在从潜在性向现实性运动时，却一直寻找自身之外的一个更高层次的形式。

禅反对根据目的论来探索实在的基础。《信心铭》[1] 云：“莫逐有缘，勿住空忍。一种平怀，泯然自尽。”大珠慧海教导说：

> 求大涅槃者是(造)生死业。[舍垢取净是生死业]。[2]有得有证是生死业。不脱对治门(熄灭邪欲的修行)是生死业。[3]

① 托名三祖道璨(？——公元606年)所作，韵文四言，共146句，标举真如法界(宇宙万法的当体)不二为宗，极言一切法即一法，一法即一切法，所以万法一如。——译者

② 据原文补。——译者

③ 《景德传灯录》卷6。

涅槃通常被理解为佛教生活的目的。即使如此，如果只是把涅槃当作目的来追求，人就势必陷入生死轮回之业。因为在以克服轮回而把涅槃当作目标的追求中，在以消除邪欲而证悟的希冀中，人就不能摆脱区分轮回与涅槃、情欲与悟的二元性。涅槃或悟在这种探求中被对象化和概念化了，从而造下了业。真正的涅槃不可能被对象化，也不应从目的论上去追求。它是在当下证得的绝对现实，超越了手段与目的、主体与客体、存在与非存在的二元性。

禅宗坚持彻底克服二元性，包括存在与非存在的二元性，这亦可以下述论述为证：

> 有无一切**无**故，我实相中种种法门。说有无皆空，何以故？若无有亦无无，是故有无一切**无**。①

因此，这超越存在与非存在的绝对**无**，不仅仅是一个否定性的空无。正如六祖慧能所云："无一法可得，方能建立万法。"对绝对"**无**"的证悟，实为自由创造性活动的**主体性**根源。

认识到存在和非存在绝对矛盾的真"**空**"和禅的观点，立于一种绝对现实主义或超越了它的彻底实在论上，因此是通过彻底推翻亚里士多德"**存在**"的立场——这种立场由于把存在优先的二元论性质作为其出发点，从而具有一种目的论的性质——而建立的。禅是完全"**无相**"(Formlessness) 的立场，它摧毁了哪怕是纯粹本质(eidos) 的形式。因此，它表示一种对"存在"的彻底否定。但这样一种否定其实同时也是对"思维"的否定。因为"存在"总是与"思维"相联系。只要存在继续存在，"思维"就存

① 《百论》卷下"破空品第十"，《大正藏》第31册，第181页。

在。在这一方面，我们可以回忆起这与龙树有关，也就是说，龙树对存在观点和非存在观点的双遣，表示了一种对把存在与非存在实体化的实体化思维的否定。实体或存在的观点，根本上与把事物对象化和实体化的实体化思维有关。禅宗否定存在的观点，立于**非思量**(Non-thinking)的基础上。

非思量是一种超越相对性的思与不思的立场。正因为此，禅的**非思量**是不受束缚的根本思量。因此它超越了通常意义上的思量。这并不意味着它缺乏在思想方面的见解。毋宁说，它基于对思维性质的根本批判上，认为人的思维基本上是一种实体性思维。但在禅宗因此否定思维时，岂不是说它没有充分认识到在古希腊和西方世界广泛考虑的思维的肯定性方面已在自然知识、形而上学、科学、法律、道德等领域所取得的进展而放弃了人的思维吗？在禅宗那里，人思维的肯定性和创造性方面被忽视了，只有思维的二元性和区别性方面才被清楚地认识为应加克服的东西。

在此我们可以看到，为什么西方意义上的理，在佛教和禅宗那里总是被理解为一种否定性的原则。从根本上说，**非思量**的立场应当可以说具有在西方发展的人类思维的肯定性方面给予生气的可能性。但这种可能性尚未成为现实。正是这种可能性的现实化和存在化，必须成为东方传统中真“**空**”立场在未来的主题。

4.9

当我们考虑康德纯粹实践理性的律令所代表的道德“**理性**”的观点时，禅宗消除思量(thinking) 的态度就成为一个更加

严重的问题。

如前所述，康德把亚里士多德时代以来整个“**存在**”的形而上学传统拒斥为独断论。这里包含否定根据存在优先的二元论来把握存在与非存在关系性质的这种观点。他抨击亚里士多德“**存在**”的形而上学的出发点。必须说亚里士多德的立场本身基于一种隐蔽的假设，即一种尚未得到批判的独断论假设。康德的批判哲学，敏锐地认识到隐藏在“**存在**”的形而上学根基上的独断论假设。康德的抨击焦点，可说是一种对关于存在的思维根据，亦即实体性思维本身的批判。康德把握住存在与非存在关系的矛盾性质，反对企图根据存在优先的二元论去设想这种关系。由于这个原因，康德在**主体性**上而不是在实体上确立了他的批判。

同时，这意味着，康德当然不是用在龙树的“八不”中实现的那种双重否定超越了存在和非存在相互矛盾的性质而走向“**无**”和“真空妙有”的观点，而是走向“纯粹理性”的观点。我们前面已称它是理之理或“原则之原则”的立场，即先验的道德原则的法理性律令(ratio juris)的根据。康德通过否定亚里士多德实体而牢固确立的**主体**立场，并不是见诸大乘佛教的**无的主体**。它毋宁是在纯粹理性本身能决定意志意义上的道德原则(理)的**主体**。因为康德通过批判与存在相关联的实体性思维的根据，倡导纯粹理性完全超越了与存在联系的观点。此外，通过限定其理论的、客观的作用，他认为形而上学只有在其实践的**主体性**作用上才是可能的。这就是康德理性自律和把至善看作是道德的先决条件的实践自由的立场。

我们前面已提到，禅宗通过否定存在和思维而采取**非思量**的立场，可能是抛弃了在西方发展的人类思维中的肯定性方面而不觉。康德基于纯粹理性的道德的和主体性的纯思维（它只

有通过推翻实体性思维的根据才能实现，并且只在其实践的、主体性的使用上才能考虑到形而上学知识的可能性）的观点，必须说与禅宗**非思量**立场了不相干。康德要求为义务而履行义务的道德“原则”之“原则”的立场，在其成为一种揭示了既非亚里士多德的实体性**存在**，亦非禅宗的**主体性**“**无**”的第三向度的形而上学的立场意义上，必须说对于禅宗来说是一无所知的。

但这并不意味着禅与善恶问题了不相干。《七佛偈》所指示的“诸恶莫作，众善奉行”，也始终为禅宗尊崇。这偈的头二句可概括为第三句：“自净其意。”

《顿悟入道要门论》一文有云：“念善念恶，名为‘邪念’。不念善恶，名为正念。”在禅宗那里，区分善恶并在这种区分基础上考虑事物，这本身就是恶或妄想。悟到“**心**”——因为它摆脱并从根本上居于这种区分之前而无视它们的差异——就是真正的根基。“**心**”亦称“正念”、“清净心”、“直心”、“一心”、“无心”等。所以“诸恶莫作，众善奉行”这二句话也不是在善恶对立的道德范围内执为贬恶扬善，而是根据超越包括善恶这种区别的任何分别的“直**心**”或“无**心**”行事。偈的第三句“自净其意”，即表明这一意思。

禅在必须超越善恶对立这一向度上与康德一致。康德也几乎不是把道德律令聚集在相对的善恶对立这一向度上。但在怎样超越这善恶对立的向度上，禅则完全与康德分道扬镳了。康德把这善恶问题视为意志决定的问题。为寻求使意志成为善的意志这个基本原则，他确立了超越一切经验的纯粹实践理性的律令。这就是我们所称的康德**主体性**的“原则之原则”立场。与之相反，禅并不把善恶问题看作是一个自由意志问题，而是看作划分善恶二维的分别心问题。禅倡导说，我们自己必须悟到超越一切分别的**无心**。这就是禅**主体性**“**无**”的立场，它并非是理。

因此在禅宗那里，善恶问题当然是一个现实的问题，但它不是被看作一个道德意志及其律令的问题，而是被看作分别心的问题，并归根结底被看作成立二元性的客观性—实体性思维的问题。与生死问题一样，善恶问题在自身摆脱了分别心的**非思量**中得到超越。这意味着康德的“**应当**”（**理**），在断然处理道德律令的问题并阐明其先验基础的意义上超出禅宗“**无**”的立场。然而，由于**非思量**的立场，禅宗亦同时具有超越康德“**应当**”的意味。但这是在什么意义上呢？

说“**理性**本质上是实践的和形而上学的”，康德并不像亚里士多德那样，持把世界看作朝向纯粹形式的运动过程的沉思立场，而是把他的立场奠在实践的“**应当**”的基础上，绝对命令式的“你应当去做”永远回响在处于肉欲与理性永无休止斗争的人类生存的根基上。亚里士多德的“**存在**”的客观性和非主体性在此被超越。但在康德那里，即使是以纯粹的“**应当**”表达的一种深刻的**主体性**方式把握住先验的主体根据，也不能说已完全克服了客观性。因为康德的“**应当**”仍是某种外在的东西，因此在“**应当**”是一种强加于我们存在的无条件的道德命令的意义上，它仍是某种客观性的东西。作为纯粹的“**应当**”，他的立场是最**主体性**的，但同时也是非主体性的。当我们考察康德的批判哲学时，这一点也许就更清楚了，尽管它严厉拒斥亚里士多德的目的论，却建立了自己的目的论类型，它不是一种宇宙论上的目的论，而是一种道德上的目的论。

通过超越任何“应当”，禅宗坚持“无为”、“无事”[①]的基础。它说：“不求真，不断妄，了知二法空无相。”[②]又说：“无明实性即佛性，幻化空身即法身。”[③]它进一步说：“即凡心而见**佛心**。”[④]禅宗打破了认为**佛心**是某种“应当”在“此岸”之外被追求之物的常人见解。通过超越这种追求某物（从外部去追求某物）的立

场，它回复到自我“内在之内在”的绝对现实性。这一不可能是“应当”的“**无为**”观点，无非就是“不思善，不思恶”，在此显露“本来面目。”⑤这里展现出作为禅宗修行根源的“无住本”立场，通过从根本上推翻一切修行上的目的论而摆脱任何道德律令及道德原则。这是异乎寻常的、自由简易的、敞开心扉的“独立无羁的**大用**”状态。这也是“众生无边誓愿度”⑥这一被永恒表白的誓愿之基础。

因此，禅宗“**无为**”和“无事”的立场超越了“**应当**”的立场。但是，这并不必然地自觉触及在西方理智传统中被如此尖锐地认识的道德上和伦理上的“**应当**”，因此禅宗经常隐含着丧失自

---

① 无为和无事都是禅宗术语（尽管无为亦见诸道教），它们不可能被准确地译成任何一种欧洲语言，因为在西方思维方式中没有任何与它们相当的东西。

禅强调说，从外部去探求实在（法或佛性）是虚妄的，因为实在对于禅就是当下。无为和无事表明，以实现这种虚妄去探求实在的做法应当完全停止。（因为内在的探求仍蕴含着“外在”，不管是内在的还是外在的，必须放弃这种探求活动。）然而，只有在总体上、存在上领悟到这种探求活动的虚妄性后，才能完全达到无为和无事。根本的不是取消“探求”，而是克服“探求”。在两者都表示这种领悟，即实在（法）就在当下发现自己的意义上，这立即意味着无为和无事不是否定性的，而是肯定性的。通过这种认识，人们摆脱了二元的（即真实的与不真实的）和虚妄的生命观。

因此，无为和无事构成了在本体论上先于价值与反价值二元性的生存的基础、能动的根据，为自己也为他人的创造性活动在此自由涌现。然而这些活动对于作这些活动的人来说则是“无为”，在这些活动中他从事的则是“无事”。

② 《证道歌》。

③ 同上书。

④ 《碧岩集》，第62则。

⑤ 当六祖慧能被惠明法师问什么是禅时，他说：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”（《坛经》，《大正藏》第47册，第349页；亦见铃木大拙：《禅佛教论集》第1集，雷德出版社，伦敦，第208页。）

⑥ 这是作为佛教徒生活根本的“四弘誓愿”中的第一句。它们是：

众生无边誓愿度，
烦恼无边誓愿断；
法门无边誓愿学；
佛道无上誓愿成。

（见铃木大拙：《禅佛教指南》，雷德出版社，伦敦，1957年，第14页。）

己真正的自由，陷入一种非批判的浅尝辄止和堕于一种非伦理或反伦理的危险，人们对此事实切勿掉以轻心。如果禅宗感到作为一个真正“世界宗教”的使命，那么以一种开放的心灵面对为康德所认识的道德“原则”之“原则”的立场，面对包含在那里的诸如自由意志、理性自律、先验道德律令的实现、根本的恶之类问题，必须说是无可避免的。

4.10

在代表西方哲学思想的亚里士多德的“**存在**”和康德的“**应当**”中，我们发现了客观性，不是通常意义上的客观性，而是在作为一种非主体性那种深刻意义上的客观性。这可见诸以下事实：这两种观点尽管各自的意义不同，却都具有一种目的论性质。它们依然具有一种客观性（即使不是通常意义上的客观性），而且也是目的论的，这意味着这些观点依然具有某种形式，即不是完全无相的。它们具有的“相”意味着“**存在**”和“**应当**”都未摆脱思维。亚里士多德的“**存在**”与康德的“**应当**”之差别在于一个是实体性的而另一个是**主体性**的，但两者都在根本上与“思维”联系在一起。为超越任何客观性，站在真正**主体性**的基础上，必须做到从思维本身中解放出来。这意味着“**存在**”（有）和“**应当**”（理）的立场的根本转换。

基于**非思量**的禅宗立场本质上具有这样一种意义。**非思量**，按行为来说，就意味着**无执**。所以，它就是万物由此得以建立的“**无住本**”。因为它是贯通一切思量（thinking）并超越与有和理相关的客观性的**主体性**立场，它纯粹而自由地思量，而且意志和行为完全不受任何东西束缚。因此，它是不带任何目的论意味

的主动性，在事物所处的既定环境中创造性地运作。正因为此，临济说："你且随处作主，立处皆真，境来回换不得"，又说道：

> 如主客相见，便有言论往来。或应物现形，或全体作用，或把机权喜怒，或现半身，或乘师子，或乘象王。①

只要我们执著于思维的立场，我们无论怎样使其净化和内在化，都无法避免从外部来看自我，也就是说无法避免某种客观性或非主体性。眼睛尽管能看到任何别的东西，却不能看到自己；同样，思维尽管能想任何别的东西，只要它不超出思想的立场，就不能思维这思维本身。一旦它企图这样做，它就必不可免地陷入一种自缚中。只要思想拘执于这思维的立场，那么这种思想无法摆脱的自我局限就不会为思维本身所认识。这种自缚正是一种盲点的表现，思维具有这种盲点只是因为思维就是思维的活动。

把关于现存存在者的实体性思维贯彻到底，亚里士多德于是辨别出使现存事物如此存在的"**存在**"概念。他在此发现**神**就是思维自身的思想（noēsis noēseōs）。但是，**神**既是每一现存存在者的终极根据，然而同时又被看作要达到的最高目标，这意味着"思维自己的思想"依然是被以某种方式思维，也就是被看作思维的一种对象，尽管这并不是在通常的意义上。

通过理性的自我批判，康德清楚地认识到通贯亚里士多德"**存在**"的形而上学和亚里士多德以后所有形而上学的盲点。其结果就是在他的学说中，物自体被说成是理论理性所无法达到

---

① 《临济录》(《古尊宿语录》卷4)。

的东西。康德所谓纯粹理性的二律背反，揭示了无意识地隐含于形而上学领域里的实体性思维的自缚。通过批判，康德就把形而上学所以可能的根据从实体性(理论的)思维转换到**主体性**(实践的)思维。就形而上学而论，与"存在"联系的思维被分开，与**主体性"应当"**(sollen)联系的思维得以建立。在这一点上，他确立了从与"存在"的客观联系中摆脱出来的**主体性**立场。所以，康德敏锐地认识到隐含于自亚里士多德确立下来的西方形而上学的关于存在的实体性思维的自缚和盲点。但也可以料想康德并不一定认识到思维本身所具有的自缚和盲点。至少，他可能已想到通过把思维彻底提纯为纯粹理性的立场，实即**主体性**的纯粹理性的立场，可以避免这自缚和盲点。

在西方思想中，清楚认识到思维本身困境的第一个哲学家，看来还是尼采。这与尼采是西方理智史上第一个以一种肯定的意义，即以一种积极的虚无主义形式领悟"非存在"的哲学家这一事实不无联系。众所周知，尼采推翻了植根于柏拉图主义和基督教的传统西方价值体系，并宣告了虚无主义的来临。在哲学思想上，他把由传统形而上学确立的整个"真实世界"视作一个虚构。他不仅摧毁与存在相关的思维，也摧毁与理想(应当)相关的思维，并把"生命"和"力的意志"作为自己的立场。

随后，海德格尔在某种意义上把尼采的立场推向极致。尼采推翻思维本身的立场，把他的攻击集中在与理或应当相关的思维上——所以其对柏拉图主义和康德的伦理学说的批判尤其引人注目；与尼采相比，海德格尔试图通过特别攻击与有或存在联系的思维，从而摧毁西方形而上学的基础，来普遍地超越传统的西方思维。海德格尔同尼采一样(实际上比尼采更激进)，专注于"无"的问题，从而展示了一个极为接近禅宗的立场。这可说源于他追溯由亚里士多德和康德所代表的传统西方思想隐秘

根源的意图，这就是说，现有一种目的论性质的西方思想本身不能避免某种非主体性。海德格尔把西方形而上学史看作是“**存在**”的遗忘史，他力图询问“**存在**”自身(Sein selbst)的意义，它是通过对“无”的认识，超出亚里士多德的“**存在**”直达其本源而揭示出来的。但与此同时，他并未背离思维本身，而是一直力图坚持一种思维——一种内在于海德格尔意义上的存在的思维(Denken des Seins)。就此而言，必须说他仍与基于**非思量**的禅宗异趣。的确，似乎海德格尔的意图毋宁是顺着西方形而上学的传统路径显示出一条新路径，而不背离这种思维的立场，使被遗忘的“**存在**”真正作为“**存在**”本身呈现自己。

基于**非思量**的禅不受思量(thinking)与不思量(not-thinking)的束缚，然而又任运自在地运用这两者。但正因为这种**非思量**的立场，禅实际上并未充分认识到已在西方得到独特发展的思维的肯定性与创造性方面及其意义。基于实体性、客观性思维的逻辑的和科学的认识，以及基于**主体性**、实践性思维的道德原则和伦理认识，在西方是非常明显的。与此相反，这些事物的某些方面在禅的世界里则是模糊的或者缺乏的。因为禅宗(至少是迄今为止的禅宗)尚未充分认识到人类思想中的肯定性和创造性方面，其**非思量**立场总是隐藏着堕入只是不思量的危险。实际上，禅宗经常堕入这一立场。禅宗当今缺乏处理现代科学的问题及个人、社会和国际的伦理问题的线索，可以认为部分是因此之故。

如果禅宗想要在正在到来的“单一世界”中作为一种新“世界宗教”而成为人类世界一支崛起的历史力量，它必须把已在西方世界得到改善和确立的实体性思维和**主体性**思维纳入它自己**非思量**的世界中，使它们在“**无住本**”中发挥作用，在万物的特殊性上建立起种种事物，以此作为自己的历史任务。但是，为实现

这一任务，正如西方的“**存在**”和“**应当**”等概念通过当前禅与西方思想的对话正被迫从根本上进行再考察一样，禅也必须把曾对它是陌生的西方“**存在**”和“**应当**”的观点包容于内。并且必须重新把握和更新它自己的“**非思量**”立场，以便能真正使它的**非思量**在当今的历史时代得到具体化和实现。①

① 与上述讨论相关，禅与基督教之间的问题当然不应被忽略。但因它们是超出本文所能处理范围的大问题，笔者拟把它们放在别处讨论。见第8章“从佛教观点看蒂利希”和第9章“自我觉悟与信仰：禅宗与基督教”。

5 非存在与无 — 东西方否定性的形而上学性质

在蒂利希的《系统神学》的第一卷中，他说："在本体论的确实性上存在优先于非存在，就像'非存在'这个词本身所指明的那样。"①在别处他说："存在'包括'它自身和非存在，"②而"非存在则从属于它所否定的存在。'从属'首先指存在对于非存在的本体论的优先性。"③蒂利希的说法反映了基督教思想家中把上帝看作**存在**本身的一种倾向。在希腊哲学的主要组成部分存在(to on)和非存在(me on)观念的主要思想中，可以找到对于存在与非存在关系的相同理解。虽然希腊哲学与基督教运动在时间、地理场所，和概念取向上出发点都不同，蒂利希的说法显示了这两种思想怎样已在很大程度上融合的方式，他的评论反映了西方对于存在与非存在的一种基本理解（即使并非最恰当的基本理解）。

然而，对这种存在的理解必然引起异议，因为实际上没有存在优先于非存在的本体论基础。假定存在包括其自身和非存在两者。但包括存在和非存在两者的基础一定不是"存在"，而是

① 蒂利希：《系统神学》第1卷，芝加哥大学出版社，1951年，第189页。
② 蒂利希：《存在的勇气》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1957年，第34页。
③ 同上书，第40页。

"既非存在亦非非存在的东西"。存在优先于非存在，似乎胜于非存在，而且比非存在更基本，这一个假定也许不单为蒂利希，而且在相当长的时间里也一般为西方是无批判地持有。

5.1

在古希腊，就像黑暗被认为是在缺乏光的地方存在一样，非存在被理解为是在缺乏存在时"出现"的。非存在被理解为贫乏、缺乏，或存在的丧失，也就是me on(非存在)。巴门尼德说，"存在的东西存在；不存在的东西不存在。"柏拉图把"不存在的东西"区分为作为存在的相对否定的me on(非存在)和作为存在的绝对否定的 ouk on(无)。在柏拉图看来，正如现象无法避免存在、变化和消失这个事实所说明的那样，现实生存始终包含存在与非存在两者。但纯粹存在就像理念(idea)原型——现象是其摹本——那样，是不变和永恒的。此外，在柏拉图看来，决定一种现实生存的理型(eidos)即形式的是"存在"，而由理型形成的物质(hyle)即质料则是非存在，因为它本身不是确定和没有形式的。再者，从伦理的观点看，"存在"等同于善(agathon)，而"非存在"则被看作是恶的形而上学的根源。简言之，古希腊人只把非存在理解为存在的丧失，因而显示一种对于现世的肯定态度。

基督徒总是相信，上帝作为创造者超越了他的创造和创造物。上帝不是用某种"给定"的质料创造宇宙，而是创造了一切，包括质料。蒂利希说："柏拉图主义的非实体质料是一切异教二元论因素的基础——基督教在从无中创造的学说基础上拒绝非实体概念。质料不是上帝之外的次要本原。"①因此，上帝创造所自的无是ouk on，即存在的绝对否定。依蒂利希看，上帝用"我

是我所是的"('ehyeh' asher' ehyeh；与'ehyeh'同根的 'hāyāh'，意思是发生、生成、存在)的话来展示自己。他就是存在，或具有抵抗非存在力量的存在的基础。② 另一方面，一切从无中创造出来的创造物都始终面临着虚无的深渊。再者，在基督教传统中，上帝不是一个哲学原理，而是活生生的人格神，他就是爱和公正。因此，在那种传统看来，存在和非存在的问题不仅是一个本体论问题，而且也是一个实践性的和宗教性的问题，囊括了诸如忠实、诚挚、虚伪、欺骗、罪恶、忠诚和背叛、正义和非正义这些观念。因此，虚无性作为有限创造物之人的一部分，表明人的否定性方面。在伦理范围内，虚无性是善之丧失的邪恶的根源。但在基督教特有的、建立在人格神基础上的宗教领域内，虚无性不只是善的丧失，而且是反抗上帝意志的罪的根源，是人生中的否定性原则，它总是试图破坏上帝的根本的善。

与柏拉图主义相比，基督教更存在性地、更深刻地对待存在和非存在(me on和ouk on)的观念。但是，存在似乎总是优先于非存在的观念，却是柏拉图主义和基督教两者共具的。然而，如上所述，实际上没有存在优先于非存在的本体论基础；无需假定存在胜于非存在，或较为根本。争论之点在于否定原则应怎样联系肯定原则来理解。按照下面两种言论，上述反对意见可能更有说服力：

首先，存在和非存在可以被看作是对应于生和死、善和恶，及其他对立的本体论范畴。因此，必须问：生比死好的本体论基础是什么？西方设想善比恶好归根到底是否完全无可非议？不用说，生比死更令人向往；善应该比恶好。然而，人的现实性是否能

---

① 蒂利希：《系统神学》，第1卷，第188页。

② 同上书，第235—236页。

被生的向往和道德命令所控制则是另一问题。

其次，既然在存在与非存在的天平上存在占优势，那么克服存在与非存在的对立就意味着以趋向大写的**存在**为目的。同样，克服生死的对立就意味着获得**永生**，克服善恶的对立就意味着趋向并最终达到**至善**。但既然必须对肯定原则优先于否定原则的概念提出疑问，那么**存在**本身、**永生**和**至善**这些概念也必须经受严格的审查（见图5.1和5.2）。

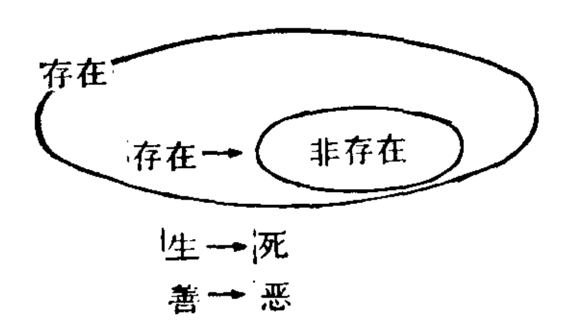


图5.1 "在本体论的确实性上存在先于非存在"。
"存在'包括'它自身与非存在。"

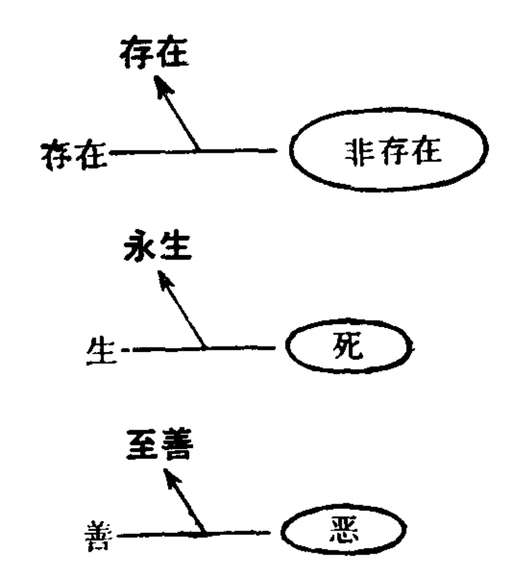


图5.2 既然在本体论的确实性上存在先于非存在，克服它们之间的对立必须有一个趋向作为终极存在的运动。生与死、善与恶也同样如此。

5.2

在东方，信奉儒家学说的人，强调人的伦理和内在的善。虽然他们因而不像西方人本主义那样理解肯定性和否定性，他们关于什么是真正的人的观点同西方某些传统有着共同之处。然而，道家和佛教徒却主张无的观念是根本的，在这个意义上没有与他们相似的西方思想。

关于道家学说，老子在《道德经》的开头就说："道可道，非常道，名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。"他还说："天下万物生于有，有生于无。"显然，在老子看来，道作为宇宙的根本原理完全是不可名，不可知和非实体性的，但它包涵一切，无穷无尽。在这方面庄子甚至更为极端。他说："有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？"①

这里，庄子表达了一种需要通过彻底否定以达到终极**实在**的领悟，这种**实在**完全超越了始与终、存在与非存在，有与无，在庄子看来，有与无都源出于道，因此是完全不可名的道的两个方面。在道的基础上他提出"逍遥游"作为理想生活。他赞同老子"道常无为而无不为"的思想。

在古代印度，否定性意义在佛教兴起前就被清楚地领悟了。《奥义书》哲学强调作为不可见的见者，不可知的知者的梵

① 《庄子·齐物论》。

(Brahman)我(ātman)(它只是被用neti，neti来否定地表达)合一。但梵和我都被理解为是永恒、不变和实在的。佛教徒拒绝接受我的实体性，而主张无我(anātman)，亦即没有永恒的自我，以及无常(anitya)，亦即暂时性。一切都是暂时的，没有永恒的自性(自有)和不变的实在，这是佛教的基本原理之一。任何事物都依赖其他事物，不存在任何独立自存的事物，这是佛教的又一基本原理。这被称为缘起(pratītya-samutpāda)，可以译为待缘而起，相关性，互为原因或互为起始。一切都是暂时的，待缘而起，这种领悟肯定不仅适用于宇宙中的事物，也适用于宇宙外的事物。因此佛教徒坚认，一个唯一的宇宙创造者和统治者的上帝的思想，与作为宇宙永恒的和支撑的力量的梵的思想都是极不恰当的。在佛教徒看来，一切事物既非一个超越的上帝所创造，亦非内在于不灭的梵之中，而是相互依存而起，没有一个永恒、实在的自性。当人们没有充分领悟这个真理，而执著自己的财产、所亲爱的人和自己，好像它们是永存不灭的时，他就是在虚妄之中，将不可避免地遭受痛苦。然而，当人们悟到这个真理，就领悟了终极实在，就把自己从虚妄中解脱出来，达到涅槃，在涅槃中智和悲得到充分实现，因而成了人真正的生命和活动的基础。

佛教的无我亦即没有永恒的自我，一切都是暂时的和待缘而起的种种思想，都包含了对有、存在和实体性的否定。是龙树清楚地领悟了由早期佛教传下来的这些思想的含义，从而确立了**空**的思想。必须强调，龙树**空**的思想不是虚无主义的。完全没有形式的空既非有亦非无，因为“无”仍然是一种区别于“有”的形式。事实上，龙树不仅拒绝那种主张现象的实在是一个永恒不变的实体之表现的所谓恒常论的观点，而且也斥责与之正相反的所谓“虚无主义”的观点，这种观点坚持认为真正的实在是空无的、非存在的。他因此展开了一种摆脱一切关于肯定与否

定，有与无的虚妄观点的新看法，即他称之为**中道**的大乘佛教**空**的观点。因此，龙树的**中道**思想并不像亚里士多德的中庸思想那样，意指两极之间的一个中点。相反，它指的是这种**道**，它超越一切可能的二元性，包括有与无、肯定与否定。因此，他的**空**的思想不只是一个与满相对的空。**空**(Sūnyatā)既超越又包括了空与满。在它摆脱了“相”和“无相”两者的意义上，它实际上是无相的。因此，在**空**中，空的本身即是圆满，圆满的本身即是空；无相的本身即是相，相的本身即是无相。这就是为什么在龙树看来，真**空**即为妙**有**。

空的这种辩证结构可以逻辑地解释如下：由于**空**不仅通过否定“恒常论”的观点，而且也通过否定“虚无主义”的观点来实现，而“虚无主义”则是否定恒常论的，那么它就不是基于仅仅一次的否定，而是基于一种否定之否定。这种双重否定不是一个相对的否定，而是一个绝对的否定。而一个绝对的否定就不是一个绝对的肯定，从逻辑上说，否定之否定就是肯定。但是，它不是一个单纯和直接的肯定。它是一个只有通过双重否定，即绝对否定，才实现的肯定。因此我们可以说，绝对否定就是绝对肯定，绝对肯定就是绝对否定。这个似非而是的陈述很好地表达了**空**的辩证和动态的结构，在此结构中**空**即是**圆满**，**圆满**即是**空**。

5.3

这就把我们带到了讨论的关键点。如果像在西方理智的传统中那样，肯定原则被理解为在本体论上优先于否定原则，上面阐明的**空**的动态结构就是不可能的。只有当肯定和否定的原则势均力敌，相互否定时，**空**的辩证结构才是可能的。

这在日语"有"和"无"中可以看得最清楚。"有"这个术语代表存在,"无"这个术语代表非存在。不像西方存在和非存在的观念(to on和me on, étre和non-étre, Séin和Nichtsein),① 有和无在相互关系上完全是势均力敌的。它们完全是相对的、互补的和相反相成的;没有彼,就不可能有此。换言之,无不是单方面地通过否定有而产生。无是有的否定,反之亦然。一方并不在逻辑上或本体论上优先于另一方。作为有的完全对立的概念,无不仅是有的丧失,而且是一个比西方理解的非存在更强的否定性形式。此外,有和无是完全相对的原理,因而相互不可分离,构成一个二律背反,一个自相矛盾。佛教的**空**的思想表明了通过克服有与无对立的、自相矛盾的同一性而实现的立场。②

在西方,由于存在被认为在本体论上优先于非存在,在存在与非存在的对立之外的至上者,就是大写的**存在**,它可以用一条斜向存在(Being)的线来表示(见图5.2)。相反,在佛教中,作为至上者的**空**,是通过直接超越有与无的二元性而实现的,有与无地位平等,完全是相反相成的,如图5.3所示:

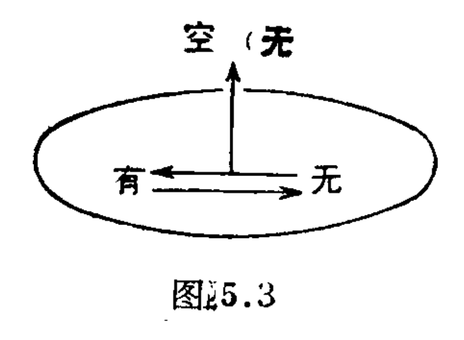


图5.3

因此,在佛教看来,至上者不是"**存在**"本身,而是无相的**空**,它非有非无,常被称作区别于相对无的绝对**无**。

---

① 以上括弧里三组外文词分别是希腊文、法文和德文的"存在"与"非存在"。——译者

② 关于梵文词asat或abhāva作为me on或非存在的同义词,见本书第4章"禅与西方思想"。

但严格地讲，如果**空**也即绝对**无**只是超越并似乎是在有无二元性之外的第三个范畴，那它就不能称为真正的**空**或真正绝对的**无**，因为这样理解的**空**或**无**只是被命名为"**空**"或"**无**"的某种东西，即"虚无"，而不是真正的**空**或真正的**无**。换言之，它仍然处于有无的二元关系中。只有也克服这种二元性，才能体现真正的**空**，亦即真正的绝对**无**。虽然体现**空**是必不可少的，但不应该把**空**执著为**空**。因此以**空**的思想为基础的大乘佛教在它整个悠久历史中，严厉拒绝把一个"对于**空**的混淆理解"，一个"僵硬的虚无观"或一个绝灭的虚无观"加之于空。为了达到真**空**，**空**必须"空"其自身；**空**必须成为非**空**。因此，真**空**即妙**有**，绝对的**有**，万物的圆满和如（tathatā），它是超越有无的终极**实在**，允许有与无二者正像处于其相反相成的关系中那样继续存在和起作用。图5.4表明无相的**空**（用虚线图示）的动态结构，它超越有无，同时又保持有无及其相反相成的关系。

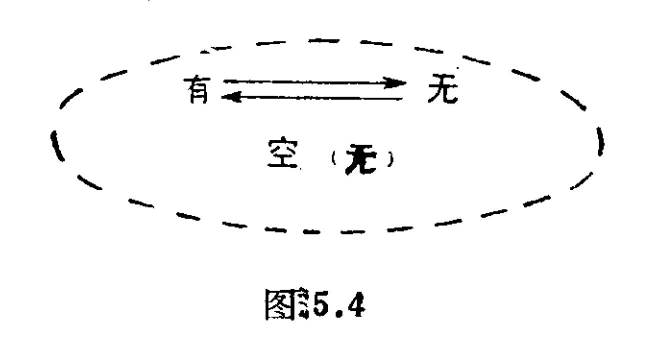


图5.4

对于**空**的错误理解和执著是把它概念化的结果。佛教**空**的思想无法从概念上去正确领悟，而只有通过领悟并突破作为一个存在与非存在（即有与无）的自相矛盾的同一性的自我生存，才能总体地、**主观性**地或存在性地予以正确领悟。

这种对"空"其自身的真**空**的存在性的领悟表明，它不是一个可以客观观察的静止状态，而是一个包括一切人和一切事物的空的动态活动。的确，在这动态空的整体之外什么都不存在。

在真**空**中，一方面，有不是有而成为无；无不是无而成为有，因为两者都空掉了。因此，从有到无和从无到有的交往运动得到充分的实现。另一方面，有始终是有，无始终是无，因为在真**空**中上述的“空”也被“空”掉了。因此，从有到有和从无到无的自我等同运动也得到充分实现。①

总之，（1）有和无之间的交往运动和（2）有和有之间与无和无之间的自我等同运动都在真**空**中完全地、动态地、辩证地实现。它真正是一个巨大的、无边无际的领域，本质上就是**空**的活动的动态整体。在对真**空**这样一个无限的动态领域的领悟中，肯定与否定，肯定性与否定性，有与无这样对立的双方都辩证地、自相矛盾地等同了。因此，这个领域的任何一点都有同样的辩证性质。

5.4

在这方面必须澄清下列五点：

首先，说**无**的思想在佛教里是主要和基本的，意味着如果要揭开终极**实在**（妙**有**），那么主要的和必须实现的不是相对的无，而是绝对的**无**（即真**空**）。没有对绝对**无**的存在性领悟，就不能悟入终极**实在**。

其次，但这不是说领悟绝对**无**只是一道通过它而到达终极**实在**堂奥的大门。而是说，它本身就是终极**实在**的堂奥，因为绝对**无**或真**空**的本身是通过克服作为在有无之外的第三个范畴的

① 对空的静止认识（对空的执著）和对空的动态领悟，可以说对应于在第1章“禅不是一种哲学，而是……”中所说明的第2和第3阶段。

无或**空**，通过回复到和肯定相对的有无的本身而被存在性地领悟的。真**空**和妙**有**完全是非二元性的：绝对**无**和终极**实在**是完全同一的，虽然领悟前者对于领悟后者是必不可少的。

第三，虽然在佛教中，要揭开终极**实在**，即妙**有**，领悟绝对**无**是根本性的，佛教的妙**有**思想完全不同于西方理解为终极**实在**的"存在"思想。在西方，"存在"既不是非二元性的（不像绝对**无**），也不是通过认识**空**来体现的。它不是被认为处于存在与非存在的对立之外，而是以它本体论上优先于非存在而获得其终极地位。

第四，西方的理智传统与佛教之间在它们各自把"存在"理解为终极**实在**上的差别，在于是否领悟到绝对**无**对于揭开终极**实在**是必不可少的，是否把相对的无（非存在）理解为与相对的有（存在）完全平等、相反相成。与西方理性传统的追随者相比，佛教更严肃、更深刻地感受到了人生的否定性，甚至并不认为否定性低于肯定性，而是与肯定性相平等。

第五，当肯定性（或存在）在本体论上先于否定性（或非存在）时，"**存在**"作为这种本体论的先在性的本质自然就被认为是终极的，是解脱的象征。按照这种观点，否定性无非是有待被肯定性克服的东西。相反，当肯定性（或有）和否定性（或无）是平等和相反相成的时，有待克服的就是肯定性与否定性之间的对立和自相矛盾的紧张。于是，在佛教中，解脱是在摆脱了这种存在性对立的**空**中实现。最后，而且是最重要的，真正的解脱必须而且极端重要地要把"空"**空**作为其最后的一步。这里，解脱的象征不是作为在本体论上优先于非存在的本质的**存在**，而是同时即为**圆满**的**空**的动力学。

5.5

西方理智传统与佛教之间在对人生的否定性理解上的差别，不仅包括一个本体论的问题，而且也包括一个存在性的和灵魂拯救的问题。尤其是在人类生存中，否定性是被理解为低于肯定性还是与其平等，在我看来，这不是一个个人或宗教是乐观的还是悲观的问题，而是一个唯心论的或实在论的问题。西方把人类否定性理解为低于肯定性，是基于一种虽然貌似乐观，实际上却是唯心论的态度。另一方面，佛教把人的否定性理解为与肯定性平等，是为一种对于人性貌似悲观，实际上是极端实在论的态度所支持。

关于有与无的说法，同样可以适用于生与死、善与恶，等等。在佛教中，生并不被认为优于死。生与死是对立的过程，相互否定，但又不可分割地相互联系。既然生与死相互否定的过程无始无终，在佛教中它就被称为轮回、生死流转，或生死之轮。信奉佛教的人都深为担心轮回的无穷，寻求从中解脱。当流转的无穷过程不是被概念地把握，而是整体地、存在性地在生命的此地此时即被把握，轮回过程就被领悟为生与死的对立的、自我矛盾的同一性。克服这种对立，特别在禅宗中，就被称作"**大死**"，因为它是对生死的总体否定，并超出了被认为区别于生的死。佛教对解脱的实现——涅槃，只有通过实现"**大死**"才能发生。在佛教看来，不是用生命力来克服死并在将来获得永生；根本的是要从生与死的自相矛盾性中解放出来，并悟到脱离生死轮。因为这种悟完全是存在性的，它只能在人们的此地此时发生。在这种存在性的悟中，涅槃不是脱离轮回的东西。在此地此刻，轮回本身

就是涅槃，涅槃本身就是轮回。

复次，在佛教中，善并不被理解为优于恶。从伦理学上讲，佛教徒清楚地认识到善应该征服恶。然而，通过他们内心斗争的经验，佛教徒不能说善强大得足以克服恶。善与恶是完全对立的原则，相互抵制，势均力敌，但不可分割地联系在一起，显示了一个整体的存在性的对立。不管从伦理学的观点来看可能是多么绝对必要，但在佛教看来，相信可以用善来克服恶并因而达到至善是虚妄的。既然善与恶是具有同等力量的相互否定的原则，那么用善来克服恶的伦理努力就必然不会成功，而只会引起严重的两难困境。认识到这种内在于人类生命的存在性两难困境，并且用原罪来作为其特性，基督徒提出信仰上帝的必要性，上帝通过他的赎罪活动把人从罪恶中拯救出来。从基督教的观点来看，上帝本身就是大写的善，就像可以在《圣经》中看到的那样，"除了神一位之外，再没有良善的"。① 既然律法是上帝意志的表达，服从和不服从律法就构成了人的善和恶。此外，还强调，"你不可为恶所胜，反要以善胜恶。"②

相反，在佛教中，拯救所必不可少的不是用善去克服恶，并分享至善，而是从善与恶的存在性对立中解放出来，并悟到优先于善恶对立的空。在对空的存在性的悟中，人们可以征服善与恶，而不是被它们所奴役。在这个意义上，领悟真空是人类自由、创造活动和伦理生活的基础。

---

① 《马可福音》第10章第18节，《路加福音》第18章第19节。

② 《罗马人书》第12章第21节。

5.6

总之，在西方，像存在、生和善这样的肯定性原则在本体论上优先于像非存在、死和恶这样的否定性原则。在这个意义上，否定的原则始终是作为次要的东西被理解的。相反，在东方，尤其在道家和佛教中，否定的原则不是次要的，而是同肯定的原则相平等的，甚至可以说是基本的和主要的。这在领悟否定性对于揭开终极**实在**是至关重要的这个意义上，及在无名的**道**或**空**被领悟为相对意义上的肯定与否定原则两者的根源的意义上，都是如此。简而言之，在东方，在肯定与否定的对立之外的至上者是从否定性方面来领悟的，而在西方则是从肯定性方面来领悟的。

然而，关于西方传统，人们不应忽视否定性被理解为某种肯定的东西的历史实例。这些实例可以在基督教神秘主义，尤其是在被称为*否定之路*的神秘主义思潮和否定神学中，以及在尼采和海德格尔的哲学中找到。①

在基于上帝直接与灵魂合一的体验的基督教神秘主义中，上帝不是一个与被称为“你”的灵魂对立的先验的、人格的存在，而是人格化上帝从中出现的神性。伪丢尼修②在他的《神秘神学》中写道，神性是不可定义、不可命名、不可知的，超越了黑暗与光

---

① 这里可以提一下，黑格尔不同于尼采和海德格尔。至于作者把黑格尔同佛教关于佛性或空的思想对比的观点，见本书第2章“道元论佛性”。

② 伪丢尼修(Pseudo-Dionysius the Areopagite)，一个叙利亚修士的假名，活动时期约在500年，此人写了一系列希腊文论文和书信，以期将新柏拉图主义哲学同基督教神学和神秘主义结合起来。——译者

明、真与假、肯定与否定。只有否定之路才提供了一条到达不可名状的上帝的途径。在德国神秘主义中，神性(Gottheit)被艾克哈特[①]理解为无(Nicht)，被雅各布·波墨[②]理解为无根(Ungrund)。此外，艾克哈特和波墨认为，上帝的本质不是**至善**，而是在善恶之外。这同佛教对于终极**实在**的理解惊人地相似。

我们也可以引证尼采和海德格尔。尼采严厉攻击柏拉图主义和基督教在这个现实的、变化的世界后面建立"真实和永恒世界"的两个世界的理论。在他试图重估一切价值(Unwertung aller Werte)时，他宣告传统的肯定原则完全被否定的虚无主义的来临。他也鼓吹作为一个彻底忍受没有上帝的虚无性，并接受永恒循环的积极的虚无主义者的超人。

海德格尔受尼采的影响但超过了尼采，他不仅极为严肃地，而且也许是在西方历史上最深刻地理解"无"的问题。他认为西方形而上学的历史是"存在"的遗忘(Seinsvergessenheit)的历史，他试图询问**存在**本身(Sein selbst)的意义，在他看来，这是不同于亚里士多德以来的形而上学中所理解的存在者之存在(Sein des Seienden)的。在亚里士多德看来，虽然存在者之"存在"被作为一个问题提出，"存在"是从存在者方面来理解的。它被看作好像正对着我们"在那儿"。**存在**没有从它自己的方面、根据它自身来被理解。就在以这种客观的方式询问存在者的**存在**时，亚里士多德及其以后的西方形而上学隐蔽和遗忘了"**存在**"本身。为了洞察"**存在**"本身，而不只是存在者之"**存在**"，海德格尔坚持要在我们自己存在的深处来领悟无(das Nichts)。直面**无**就是克服**存在**的遗忘性。**无**揭出**存在**本身。这又同佛教对于**空**的理解惊人地相似。

---

① 艾克哈特(1260—1327)，德国新柏拉图主义哲学家，神秘主义者。——译者

② 波墨(1575—1624)，德国神学家和神秘主义者。——译者

基督教神秘主义只是基督教中的一个组成部分。尼采和海德格尔在西方常被怀疑地看作是西方哲学传统的叛逆。然而，我们必须问，他们在西方理智传统中感到并试图去填补的历史与哲学的欠缺是什么？他们强调否定性或无难道没有一种肯定的意义吗？我们是否应把他们只是当作异端来忽视？然而，如果人们竟然得出结论，认为海德格尔、尼采和神秘主义者应作为异端和不健全的东西予以拒绝，那么我要再问，在西方，一般关于事物，特别关于人，存在优先于非存在是怎样在哲学上和本体论上来证明它是合理的呢？

6 禅与尼采

6.1

尼采说："上帝是个神圣的谎言 (eine heilige Lüge)。"① 他不是像许多无神论者和反宗教者那样说"上帝是个谎言"。而是，他肯定上帝是"神圣的"。在这方面，尼采与信仰上帝的宗教徒是一致的。但尼采没有到此为止。他实际上说："上帝是神圣的。但是，上帝是个谎言恰恰在于是神圣的。"尼采的表述应该这样理解。

在什么意义上尼采肯定上帝是"神圣的"？在《力的意志》一开头，关于基督教的道德假设带来的好处尼采论证道，基督教道德授与在生成和消逝的流变中的渺小而偶然的人一种绝对价值；它给予充满痛苦和罪恶的世界以自由和完美的特性，并且假定人有认识这种绝对价值与完美的可能性。这样，它防止人对生命的反抗和对认识能力的绝望。"总之：[基督教]道德是对实

---

① 在尼采著作中字面上并没有这句话。但根据他的著作，尤其是《反基督》，第18，36，55节和《力的意志》，第141节等添改这句话似乎是合理的。

践与理论虚无主义的伟大的解毒剂。”[①]可以认为，尼采承认上帝是“神圣的”，因为它的作用是价值的根本源泉，在人的无价值和世界的无意义中赋予一种超绝的价值，是把人从自我否定和毁灭中拯救出来的基础。但现在这个上帝死了。因为这样一个上帝，是不能忍受他自身的无价值与世界的无意义的虚无的人，从他对这种虚无的认识深处伪造出来的一个“谎言”。“人不说虚无；而说‘彼岸’；或‘上帝’；或‘真正的生命’；或涅槃、拯救、纯粹之福。”[②]尼采把这看作是“一个对抗生命的倾向”[③]。

说“上帝是个神圣的谎言”的尼采的这些似非而是的话，深深植根于他自称的“基本虚妄”[④]的认识中。这表明尼采的观点基于一种敏锐的历史洞见，他试图从它最深刻的根源处恢复生命和纯真。

在虚无的认识深处，人为地构造一个“上帝”，不是人可以忍住不做的任意和偶然的事。尼采宁愿把它看成是一件出自深植于人生命的自我保存的本能而产生的必然之事。进而言之，他认为它是超越于人的宇宙论的“力的意志”的一种伪装的、颠倒的功能，但这种功能对于人的生命本身却是不可或缺的。可是即使对于人生来说它是一项十分重要的事业，它仍然是一种虚构，一种自欺。

从历史上说，“上帝”的虚构对人的生活是如此根本，以致直到今天它作为“神圣的”东西，仍在人的生活，尤其是在弱者、受压迫者的生活中有效地起作用。人们相信在这个世界后面有一个“真实世界”存在，就可以忍受这个世界的虚无。但当尼采宣

---

① 《力的意志》，克瑞纳版，第4节。

② 《反基督》，克瑞纳版，第7节。

③ 同上书。

④ 《力的意志》，第380节。

布“现在上帝死了”，他本人先于其他所有人看出这个时代已经告终，不管这种欺骗是多么重要，应该觉察出其为欺骗的时代已经到来。这就是他宣传虚无主义来临的原因。①

另一方面，尼采严厉指责伪造在虚无的彼岸存在着上帝之国的神学家本能，宣称这种本能招致生命的破坏和违反自然的态度。“这种神学家的本能是世上最流行、最隐蔽的虚妄……。神学家影响所及之处，价值判断皆被推翻，‘真’‘假’概念必然被颠倒；最有损生命的在这里被称为‘真’，而最高举，赞美，肯定生命并为之辩护而使其胜利的却被称作‘假’。”② 按照尼采的看法，生命的本质是发展与保存生命的本能，蓄积能量的本能和力的意志本能。但是，反对生命、自然和生的意志的，却是以上帝名义宣布的。“既然‘自然’的概念被虚构为‘上帝’的对立概念，‘自然的’就不得不成为一个‘值得拒绝’的词，整个虚构世界的根源，在于对〔现实中！〕自然的东西的憎恨！”③ 尼采的意图是要使被以上帝的名义颠倒了的对“真”“假”的价值判断重新颠倒回来，从而恢复被以上帝名义剥夺的生命和纯真。

扫除一切虚构，回到力的意志本身——就是回到生命本身；这是回到生成的单纯(Unschuld des Werdens)。对于尼采来说，

---

① 当尼采说到“虚无主义的来临”时，这当然是尼采意义上的虚无主义，不应与尼采之前的虚无主义相混淆。尼采之前的虚无主义是一种对于人生和这个世界的虚无，即始终存在的虚无的意识。这种形式的虚无主义已为对于上帝与这个世界后面的“真实世界”的信仰有效地加以克服了。在人类历史上，虚无一度为上帝所充实。然而，尼采坚持认为现在上帝死了，宣传虚无主义的来临。因此，尼采意义上的虚无主义不是一种先于对上帝的信仰的虚无主义，而是后于并超出对上帝的信仰的虚无主义。它并不宣传“上帝并不存在”，而宣传“上帝现在死了，虽然他曾活过”。在尼采的虚无主义中，一度为上帝所充实的虚无再次地并被深刻得多地领悟为虚无。尼采清楚地深知在虚无深处伪造的上帝的欺诈，因而提出“积极的虚无主义”，它是一种没有上帝的虚无的生活。

② 《反基督》，第9节。

③ 同上书，第15节。

那就是获得实在，同时是真诚的充分实现。尼采关于能忍受没有上帝的虚无的超人（Übermensch）的思想，那说“如果那就是生命，就让它这样吧，再来一次！”的永恒回复的意志，和“对于生命的宗教性肯定”的酒神哲学，都根据于此。对试图揭露“上帝”概念的隐藏根源，并在其最深处恢复被上帝剥夺的生命和纯真性的价值准则加以重估的每一企图，如果没有认识到“上帝是个神圣谎言”这一短语所表达的欺骗性，都是不能成功的。

对于在“上帝是个神圣的谎言”中所表达的欺骗性的认识，对于尼采自己称之为“根本的虚妄”的认识，恰恰是建立尼采的虚无主义，构成它的核心的决定因素。在这个意义上，尼采的虚无主义可称之为建立在对于虚妄的认识基础上的虚无主义。正如已经阐明的，这里说的虚妄是一种基本的自欺——被称为“上帝”和“信仰”——在当前存在的基本虚无深处起作用；这是那个乔装的和被颠倒了的力的意志本身所制造的自欺。

6.2

禅宗也说“三界虚伪”①。这当然是一切佛教徒所共有的一种见解，它构成了禅宗的背景。例如，《大乘起信论》中写道：“三界虚伪，唯心所作。离心则无六尘境界”。②这里叫作“心”的东西用现代话说，意味着概念之心。这是在主客、有无、是非、善恶等等之间作出区分的分别心。我们建立一个与自我的主观性相对立的客观性世界，把它当作客观世界，作出有关它的各种区

① 三界是佛教轮回的世界的概念，它由欲界、色界和无色界三个领域组成。

② 《大乘起信论》，《大正藏》第32册，第577页。

分；但这是一个由分别心产生的虚妄不实的世界，不是真正实在的世界。一旦人超越那种分别心，区别的世界也消失了，真实世界在其“如”中显示自己。《大乘起信论》接着上引的那段话又说：“……以一切法皆从心起妄念而生。”① 它继续说：“一切分别心即分别自心；〔但〕心不见心，无相可得。”② 在这些引文中，我们找到“三界虚伪”的真实意义，同时发现了一条通向禅宗观点的线索。

用各种方式区分客观世界并因而产生了一个被分辨的世界的那个分别心，也区分它自己的心。这是一个从被称为分别心的本质产生的不可避免的行动。但心不能彻底分别自身。心不见心——就像眼不见眼一样。因为真心是完全无法分别的，决不能被看到；或者较确切地说，它是分别行动的主体，看的行动的主体。即使被称为心，它是“无相可得”的心。禅宗力图当下直接地悟到这种心。在这种悟中，无需以理论和学说为中介，因此禅宗提倡“直指人心”。但“直指”的意义是什么？“三界虚伪”的真实意义是什么？它们与尼采的虚无主义有何关系？

正如我们上面已经看到的，分别自心是一个由心（分别心）的本质所产生的不可避免的行动；但是，心最终无法分别心本身。心所具有的两难困境即在于此。根源于这个根本困境的迷妄在佛教中通常被称为无明（avidyā），在《大乘起信论》中被称为“不觉”。“三界虚伪”，也与这种无明或不觉并无任何区别。因此，领悟“三界虚伪”不是只属于客观世界的事；在这种认识的根本上包含着对分别心本身的虚妄性的领悟，这种分别心建立起客观世界，并在物与物之间作出区分。正如上述两难困境对

① 《大乘起信论》，《大正藏》第32册，第577页。

② 同上书。

于分别心是本质的那样，领悟“三界虚伪”，与“无明”和“不觉”一样，是心所固有的事。在这点上我们找到了与尼采的“基本的虚妄”一致的东西。

此外，佛教的“三界虚伪”使人想起尼采下列的话：“世界的价值在于我们的解释……；先前的解释都是有偏向的评价，我们藉以能在生活中，即在力的意志中为了力的增长而生存……这个思想遍布于我的著作中。与我们有关的世界是虚假的，即不是一个事实。”① 世界的价值在于我们的解释，离开我们的价值解释没有世界，这个思想同佛教和禅宗认为一切事物都产生于分别心的观点并无本质上的不同。因为分别总是包含价值解释。但在尼采方面，所有关于世界的价值解释虽然都是虚构和欺骗性的，却有通过乔装的力的意志保存生命的肯定意义。根据价值所伪造的世界即使是一个虚构，也是应予肯定的东西。因为它也是力的意志的一个方面。相反，在佛教和禅宗中，为分别心所觉知的世界没有本身的肯定意义。它是一个无明的世界、欺骗性的世界，必须绝对加以否定。关于保存生命是有好处的这种思想，在这里是没有的。

为何如此？在禅宗，世界虚伪的本质不是像尼采那样是从力的意志的观点来领会的；而是从分别心的观点，作为虚伪的问题或无明的问题来领会的。实际上，更严格地说，它是作为怎样使人存在性地摆脱分别心固有的两难困境问题而被领会的：“甚至趋向悟也是适得其反〔拟向即乖〕。”因为正如不能客观地领会心，同样也不能客观地领会虚伪、无明，或“三界虚伪”本身，因为如果试图把它们客观地当作问题来对待，客观地加以克服，那么就有了真正的虚伪、真正的无明和真正的“三界虚伪”。恰恰这

① 《力的意志》，第616节。

个事实在我们存在的基础上被存在性地领会时，我们才能使自己摆脱虚伪和无明。但这并不意味着超越到一个虚伪和无明之外的彼岸去。就像在“心外无法；此心即法”①，和“此心即无心之心”② 这些话中所表达的那样，离开了分别心和虚伪没有真心。离开了对无明之为无明的真正认识，就没有真正的悟。因此说，“空却见闻觉知，即心路绝，无入处；但于见闻觉知处认本心”③ 正因为如此，禅宗提倡“直指人**心**”。心当下就是无心，本**心**。

因此，即使尼采对世界的虚伪本质和某种意义上的基本的欺骗性类似地提出了疑问，在他那里力的意志还是被肯定地安置在它们后面。相反，在禅宗，根本没有任何东西可以被肯定地建立在后面。没有什么可以被这样安置，意味着此心之外无**法**，此心本来就是真**心**，无心之**心**。

然而，尼采所谓的“基本的虚妄”指的不仅是世界的虚妄性；而毋宁也指在认识世界虚妄性的深处炮制出上帝来——自我保存本能的必然的功能。尼采宣称“上帝是个神圣的谎言”的原因即在于此。可是当然，在这宣称的根本上力的意志被肯定地确立了。无论如何不要忽视，尼采虚无主义的核心不在于对世界的虚妄性的认识；它的核心在于上述意义上的对“上帝”的虚妄性的认识。诸如反对生命，剥夺人的纯真性，伪造一个彼岸世界，以及积极的虚无主义者或能忍受虚无的超人这些尼采的论题，都是随着他对上帝的虚妄性的确信而来的。既然我们探究的焦点是禅宗与尼采的虚无主义，我们就必须进一步考察这一点。

---

① 《无门关》第19则，《卍续藏经》第119册，第325页。

② 《传心法要》，《大正藏》第48册，第380页。

③ 同上书。

6.3

按照海德格尔的看法，尼采讲的“上帝”不仅是基督教的上帝，而且也是从柏拉图哲学传统以来的形而上学原则。换言之，“上帝被用作一个一般的超感觉世界的名词”①。尼采试图转换价值，目的是要推翻基督教和柏拉图主义共同的作为超感觉价值的“上帝”。这就是尼采为什么如此严厉地指责基督教和柏拉图主义。当他作这些指责时，他当下直接的敌人是保罗和康德。

与基督教对抗的确是贯穿尼采一生的主题。但尼采攻击的对象是制度化的基督教和基督教道德，而不是耶稣基督本人；是基督教信仰，不是基督教实践。尼采写道：“作为一个历史实在的基督教，一定不能同这个名词使人想起的那一个根源相混淆。基督教从中发展起来的其他根源要作用大得多。当像‘基督教教会’、‘基督教信仰’和‘基督教生活’这样的腐朽和不健全的公开声明用那一个神圣的名字作为其标签时，这是对语词的空前滥用。基督否定什么？一切今天被称为基督教的东西。”②或再有：“‘基督教’这个词已成为一种误解——本质上只有一个基督徒，他死在十字架上了。‘佳信’《福音书》死在十字架上了。被称为‘福音’的东西从那时起已成了一种同他的平生经历背道而驰的东西：一种‘恶耗’，一种噩音。要在一种‘信仰’中，例如在通过基督救赎的信仰中，找到基督教的标志，那是无稽之谈。只有基

① 海德格尔：《林中路》，法兰克福：1950年，第199页。
② 《力的意志》，第158节。

督教的实践，只有类似于死在十字架上那个人过的那种生活，才是基督教的……”。①

在基督和基督教界之间可能没有比这更鲜明的二分法了。那么对于尼采来说，耶稣基督是何许人，在什么意义上基督教界把福音变成了噩音？“他〔耶稣〕表明一个人必须怎样生活以感到‘神化了’……怎样不通过悔罪来达到它：‘罪算不了什么’是他的主要判断。”②耶稣没有诸如反叛、报仇、罪、报应和审判这样的概念。“他实行了作为他的‘福音’的这种上帝与人的统一”。③这种福音是纯粹之福；它是自由与上帝之国的实现。

尼采说，与此相反，是保罗把耶稣之死理解为“钉在十字架上的上帝”和“为了赎人的罪而牺牲”。正是他伪造出不是一种新的实践，而是一种新的信仰。“一个为我们的罪而死的上帝，通过信仰得到拯救，死后复活——所有这些都是真正的基督教的赝品，那个造成灾祸的顽固家伙〔保罗〕必须对此负责。”④按照尼采的看法，正是保罗恢复了耶稣已经克服的犹太教的教法主义的精神和愤恨，正是他把报复和报应的概念建立在生命解释的中心，也正是他确立了对于彼岸世界和个人不朽的信仰，以使这个世界无价值。代替自然的因果关系，他建立了一种“道德的世界秩序”，在其中上帝的意志支配着人的行为。因此，代替人的圣洁，他剥夺了人的纯真性。“保罗是所有复仇的使徒中最伟大的一个。”⑤

尼采对保罗的指斥是针对保罗通过耶稣赎罪和他对复活的

---

① 《反基督》，第19节。
② 《力的意志》，第160节。
③ 《反基督》，第41节。
④ 《瞧这个人》，克瑞纳版，第406页。
⑤ 《反基督》，第45节。

信仰。此外，它针对这种基于一种犹太法学博士的教义观点的信仰，产生了基督教道德，这种道德试图剥夺人的纯真性，贬低贵族的价值准则而使之成为微不足道，抬高低下和粗俗的生活。尼采严厉指斥基督教道德是一种教士的道德和一种与贵族道德相反的奴隶道德，这是一个众所周知的事实。在《瞧这个人》中他甚至写道："表明我的，使我与其他整个人类分开的，是我揭露了基督教道德。"①

在耶稣的实践中尼采看到了真正的生命。与此相反，在保罗的信仰和后来的基督教界中，他发现了一种根源于信奉教法精神的对生命的敌意，一种颂扬自我否定的生命的堕落。这些都是属于基督教道德的问题。"到目前为止，人们始终不仅是羞答答地，而且也是以错误的方式攻击基督教。只要人们不认为基督教道德犯了反对生命的死罪，它的捍卫者就可以为所欲为。只要基督教道德的价值问题没有被触及，只是基督教的'真理'问题，就只是一个次要的问题。"②尼采对于基督教的批判实质上是对基督教道德的批判。基督教的真理问题、对上帝的认识问题和信仰问题，都被归结为基督教道德的问题。这个事实实质上是同他在上帝概念中看到的基本虚妄，以及他在这个基本虚妄深处所确立的力的意志的立场联系在一起的。因为道德是以"意志"为基础，而不是以认识理性为基础的，所以对尼采来说，这个"基本虚妄"并不意味着认识论上的虚妄，而是意志上的虚妄。这个"基本虚妄"指人伪造上帝的存在以忍受生命的虚无的那种自救。这种虚构归根到底是力的意志的一种折射的功能。

---

① 《瞧这个人》，克瑞纳版，第406页。

② 《力的意志》，第251节。

6.4

我们从以上已经看到，对尼采来说，与基督教对抗是最伟大的任务，他批判的焦点不是耶稣而是保罗。然而，离开了他与近代世界理性主义哲学家康德的对抗，尼采的虚无主义不就失去了它的锋芒了吗？尼采的虚无主义在某个意义上不是康德的道德目的论的一种否定的转换吗？无论如何，在一个方面可以这么认为。

在《扎拉图斯特拉如是说》的一开头，有一段著名的话描写精神变成骆驼、狮子，然后变成婴儿三种变形。负荷着沉重负担的、虔诚的精神就像在沙漠中赶路的骆驼，当它力图创造自己的自由时就成了狮子。当狮子试图成为沙漠之主时，它与它最后的统治者巨龙发生了冲突。“精神不再称之为主和上帝的巨龙是什么？‘你应当’是巨龙的名字。但狮子的精神说‘我愿’。”① 在其每一片鳞片上都闪烁着“你应当”的巨龙也许可被看作是由十诫所代表的犹太教—基督教信奉教法的一个象征。但是，把它看作是阐明从古以来每一条道德原则的可能性的根据，教导无条件的“你应当”的绝对命令的康德的先验伦理学的象征，看作是不仅教导上帝是幸福与美德的一致的公设，而且也教导纯粹理性信仰应通过超越教会的信仰而在尘世实现一个作为上帝之民的道德社会的康德的道德和历史目的论的象征，不是更为合适吗？因为康德哲学不仅是柏拉图主义的近代重建，而且也是新教的产物。

---

① 《扎拉图斯特拉如是说》，克瑞纳版，第26页。

我的这个解释不一定是不适当的，如果联系下述事实就应该清楚了，甚至在用以批判基督教的《反基督》中，尼采也常常讲到康德："怎么能不认为康德的绝对命令对于生命是危险的呢……只有神学家的本能才保护它；""康德的成功只是一个神学家的成功"；"肯定犯错误的本能，反自然的本能，德国腐朽的哲学——这就是康德。"① 实际上，尼采认为康德"归根到底是一个狡猾的基督徒(ein hinterlistiger Christ)"。②像下列引文中批判康德的话在尼采那里随处可见。这说明尼采与康德的对抗之激烈。"康德：用'假话'一词来形容他或许更为清楚。"③"康德在他的'道德'中歪曲了他内在的心理倾向。"④"康德是'你应当'这个正规概念的狂热者。"⑤

尼采积极的虚无主义是作为摧毁康德的沉闷的、充满了"你应当"的道德目的论体系的手段出现的。超人甚至推翻了康德用以代替"上帝王国"的"目的王国"。康德从来没有停止教导实践理性的第一性。在他那里，知识问题与宗教和历史问题最终被归结为道德问题。它们被归结为"你应当"。在这个问题上尼采完全站在康德的对立面上。尼采在指责基督教道德时提到保罗，他认为基督教道德是根源于保罗的信仰，而近代世界将遇到的最大的"反对生命的敌人"就是康德，因此这个结论对于尼采来说是很自然的。在他与康德的对抗中，尼采的虚无主义变得更为尖刻。保罗和康德的共同之点在于使人的自然生命窒息的信奉教法精神。为了达到这个说出"是"这一神圣的词的婴儿的纯

---

① 《反基督》，第10、11节。
② 《偶像的黄昏》，克瑞纳版，第99页。
③ 同上书，第130页。
④ 《力的意志》，第424页。
⑤ 同上书，第888节。

洁性，狮子必须勇敢地向名为"你应当"的巨龙挑战。

6.5

当尼采说"上帝是个神圣的谎言"时，他是在机智地反对在柏拉图主义、保罗（基督教）以及这两者最近代的代表康德那里出现的超感觉价值的欺骗本质。他反对道，这样的超感觉价值是不能忍受虚无的生命伪造的一种基本的虚妄，因而暴露了上帝（超感觉价值）的虚构剥夺了生命和纯真性这个事实。当尼采把上帝看作一个欺骗，说生命被上帝剥夺了时，他猛烈攻击对教法精神的信奉。因此，他把所有问题，即认识、宗教和历史等问题，都归结为道德问题。在尼采那里，这种归结同力的意志总是被置于问题的根本处这个事实不可分割的。这就是我们上述对尼采的解释。教士道德（奴隶道德）对贵族道德的问题，死在十字架上的人对酒神，他的"超人"反对"最后的人"的哲学，都是以道德、意志的存在模式作为枢纽而发展起来的。

现在，当我们试图考虑禅宗和虚无主义的问题时，尼采的这种观点有何意义呢？尼采指责寻求上帝和在虚无的意识深处安置上帝是一种伪造。禅宗也严厉地训诫人们不要寻求佛和设立佛。"不要向外觅佛"是禅宗始终强调的观点，但"外界"几乎并不意味着只是空间的外界。即使在自我的内部，在一种内在的虚无深处寻找佛，这"寻找"本身就已经包含了一种关于自我本身的外界的意义。因此，"不要向外觅佛"意思是根本不要寻找佛，无论是在内界还是在外界，因为只要寻找佛，真正的佛就无法自我醒悟了。这就是临济所说的，"你若求佛，即被佛魔摄；你

若求祖，即被祖魔摄；你若有求皆苦，不如无事”[1]的道理。这就是他说：“求心歇处即无事”[2]的道理。

“求心歇”并不表示否定的东西。它表示自我自身的突破。在自我自身的真正突破中，真我在自我醒悟的无穷“广袤”中出现了：实现了世界和自我真正的如。“求心歇”的自悟，“自我”从中发现的自悟的无穷广袤——这就是自我完成的世界，人们在那里既不寻上帝也不寻佛；它是由“青山自青山，白云自白云”这个短语所表达的实在的世界。“无事”的事实这里也说到了。禅宗的“父母未生前之本来面目”，指的只是自悟的无限广袤，从中生起我们通常的分别认识，寻求之心。因此也说：“求著即转远，不求还在目前。灵音属耳。”[3]自我与他人的关系，自我与世界的关系，甚至自我与上帝的关系都在那儿产生。没有在十方中毫无遮拦地无穷广袤的自悟，就没有真正的自我和真正的世界。

当尼采拒绝上帝，说“上帝是一个神圣的谎言”时，上帝被理解为对自然生命有害的超感觉价值。此外，超感觉价值不仅是有本体论特性的东西；它还有一种法律的、道德主义的特性，试图把赞美生命的东西视为罪恶，把压抑生命的东西视为高尚。我们已经谈到，尼采在被伪造为一个实行这些功能的实体的上帝的概念深处，建立力的意志。这里，上帝是一个“神圣的谎言”，它通过使虚无达到完满而使生命的自我保存成为可能；同时，上

① “无事”在西方没有相等的观念。对禅宗来说，实在就是此时此地，因此，寻找此时此地外的实在是一种错误的想法。这样，“无事”必然就是醒悟实在。但是，“无事”不是靠撒手“寻求”而是靠克服“寻求”而存在地实现的。它不是“寻求”之前，而是“寻求”之外的“无事”。它是人们自由地为自身和他人工作的能动的基础。参看本书第4章，“禅宗与西方思想”，第152—153页。

② 《临济录》，《大正藏》第47册，第497页。

③ 同上书，第47册，第500页。

帝是一个由神学家的本能产生的“神圣的谎言”，它颠倒了“真”“假”的概念。它被认为是一个“基本的虚妄”也是因为上帝本身——无论如何，在历史上是有效的——是力的意志的一个方面。由乔装和颠倒了的力的意志所苦心经营的这个方面是上帝；它是死后的彼岸；它是以它们为基础的基督教道德。尼采积极的虚无主义从根本上推翻了那个视赞美生命为罪恶的颠倒的意志的存在模式，以此撕去了“上帝”这个名字的乔装，回到了处于生命最深根源处的力的意志自身。回到力的意志自身，并始终停留在其中——对尼采来说，这就是**实在**和生成的单纯。

因此，对于尼采来说，生命、虚无、上帝和生成的单纯都是力的意志的各个方面。尼采认为上帝是一个“神圣的谎言”，指责保罗的信仰给教士道德提供了基础，是因为尽管它们都是力的意志的各个方面——似乎对生命是有效的，但尼采把它们看成是力的意志敌对生命而起作用的最终自欺的作为。认识、宗教和历史在本质上被理解为道德问题，也是由于它们被理解为力的意志的各个方面所致。

6.6

现在，从宗教的观点，尤其是从禅宗的观点来看，关于尼采的这种立场至少必须提出下列两个问题：

首先，当尼采讲到上帝和信仰时，对死的问题是如何理解的？在《扎拉图斯特拉如是说》中题为“论自由的死”那一章里，尼采这样写道：“死得其时：扎拉图斯特拉如是教导。”对尼采来说，理想的死恰恰是死得不太迟也不太早，“自由的死降临于我，因为我要它。”在同一章里他也写道：“我向你们显示完满的死，它

成了生的一种刺激和希望。"那么，尼采怎样看待耶稣之死呢？"的确，那个希伯来人〔耶稣〕死得太早了，后死的传道者们给他荣耀：对许多人来说已经证明这是一个灾难，他死得太早了。"①我们在上面已经看到，尼采不是在保罗的信仰中，而是在耶稣的实践中发现真正基督教的东西。这种实践是一种怜悯(Mitleiden)和爱的实践，它甚至不敌视那些犯有暴行的人，同他们一起祈祷，同他们一起受苦，爱他们。这个"带来福音的人"死得就像他生活过的那样，就像他教导过的那样——不要'拯救人们"而要指示人必须怎样生活。他给人类的遗产恰恰是这种实践。"②

如果我可以这么说，那么在尼采看来，死是生的完成。耶稣显示了怜悯和爱的福音实践，但因为他死得太早了，他不知道怎样去爱大地和生命就死了。尼采解释说，这个事实使保罗和早期教会的使徒们提出这样的问题，"谁杀了他；谁是他的真正敌人？"产生了对他为了赎罪牺牲而死和复活的信仰，造成生命的堕落，一种愤恨的道德。这里我们看到了尼采的形象，只从生的方面来看待死的生命哲学家，把道德理解为最大的问题，甚至把信仰只理解为是引起生命堕落的道德的反道德主义者。

然而，实际上死是否只是生的完成？死的真正本质能只从生的方面去看待死来理解吗？相反，保罗的话"我天天死"③，不是表达了死的真正本质，因此表达了生的真正意义吗？自我悟及瞬间的生死，把生死本身理解为**大死**的禅宗，在这点上不同于尼采，倒是与保罗一致。存在地领悟死，对于强烈地肯定生是根本的。从这个观点看，尼采只注意保罗信仰中的信奉教法精神，专从道德

---

① 《扎拉图斯特拉如是说》，第78页。"后死的传道者们"是基督教的教士，他们教导忍受痛苦的必要性。

② 《反基督》，第35节。

③ 《哥林多前书》，第15章，第31节。

的角度指责信仰产生了造成生命的压抑和堕落的教士道德，这个事实必须说是没有看到信仰的真正意义，并且因此没有看到宗教的真正意义。这个事实使我们想起康德对宗教的理解，虽然把基本的邪恶作为它的主题，但最终还是没有触及宗教的核心，是以他试图从实践理性、道德的观点来把握宗教为基础的。对保罗来说，信仰并不压抑生命；它是一种由对死的领悟支撑着的新生命的生。如他所说的，我们"身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上"，[1]"我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活"。[2] 保罗死了，又同基督一起复活了。这样，不用说，基督的死和复活对于保罗来说，是一个使他自己通过死来使复活可能的精神事实。这不只是在虚无深处伪造的东西，而是精神的生命由此在他那儿变得真实并呈现出来的一个活生生的实在。保罗的观点是一种对生命的本体论的自我领悟的观点，不能最终归结为道德问题。把生死本身领悟为**大死**，通过领悟**大死**来获得一种再生的新**生命**的禅宗，在这点上同保罗的观点并无根本的不同。

我们已经接受尼采的对死的认识的主题，并且说了只要像尼采一样，把宗教归结为道德问题来理解宗教，就无法触及宗教的核心，我们其次就必须探讨尼采力的意志的观点是否真正表达了生成的单纯。

正如上面反复说的，当尼采认为上帝是一个神圣的谎言时，尼采自己承认了这个事实，即他在一个方面是不能忍受虚无的生命的自我保存本能的不可避免的作为。换言之，对于尼采来

---

① 《哥林多后书》第4章第10节。
② 《加拉太书》第2章第20节。

说，上帝也是力的意志的一个方面。但上帝被当作一个虚构而拒绝了，因为它是伪造和颠倒的力的意志的一种自欺的功能。尼采宣布虚无主义的来临，强调人得作为一个能忍受没有上帝的虚无的积极的虚无主义者，即超人而活着。这是因为尽管为了保存生命，他都拒绝那种自欺，通过回到并站在基本的力的意志自身的立场上，完全真诚地活着。在尼采看来，生成的单纯恰恰在此显现出来，真实的纯真闪耀着光芒。但是，生成的单纯和真正的纯真的确是在尼采的力的意志的观点中呈现自身吗？从禅宗的观点来重新表述的话，问题似乎最好像下面这样提法：尼采力的意志的观点是"求心歇处吗"？它真是上面提到的那个意义上的"无事"吗？这个重新表述是必要的，因为在禅宗中生成的单纯和真正的纯真只有在"求心歇处"和"无事"中才能实现。

也许可以说，尼采的力的意志把生成的单纯表达成一个宇宙论的意志，它把上帝看成是它自身的一个方面，也恢复了被以上帝的名义剥夺了的纯真。但是，从禅宗的观点看，即使它是宇宙论的，完全没有人格上帝的特性，力的意志不仍是"求心"吗？无论力的意志本身被多么深刻地体现，它仍然是肯定地置于作为"一个神圣的谎言"的上帝的背景中，而不是置于"**无**"的背景中的"东西"。它是"事"，不是"无事"。如前所述，禅宗像尼采一样，强调世界的虚伪本质，严厉劝诫寻求佛和建立佛。然而，不像尼采，禅宗不肯定地在无论是世界还是佛的背景上确立任何东西——禅宗在它们的背景中确立"**无**"。这样禅宗领悟到"心外无法；此心原是真**心**"。在禅宗的这个领悟中，"求心"完全停止了，"无事"实现了。生成的单纯也在其中实现了。"直指人**心**"和对真**心**的自悟只有通过领悟上帝和世界后面的"**无**"，即领悟完全的非对象化才有可能。相反，尼采把力的意志断定为上帝和世界后面的基本原则。不管它可以是多么基本，力的意志不是"**无**"，而

是肯定地确立的"某种东西"，因而没有摆脱对象化。这就是我说力的意志仍是"求心"的理由。实际上，既然力的意志是宇宙中一切事物的驱动力，它不就是"求心"本身的最基本的形式吗？在那个局限中，它不能被称为是"无事是贵人"[1]的那种观点。

禅宗的"求心歇处即无事"的观点就像上面所提到的，是一个彻底的**自悟**的观点。在这种**悟**中，一种一切人格的东西，包括一个人格的上帝，都在其中被破除，"纯真"或"自然"显现其自身。它是"本净"和"无事"。但作为**自悟**，它是彻头彻尾存在的。临济所谓"无位真人"，也指"无事之人"、"本净之人"，两者都是超越一切有人格性的东西的"纯真"的表现。

在此限度中，禅宗的这种观点同尼采的观点，而不是同保罗的观点有共同之处。因为保罗的观点虽然如上所述，在新的生命随着对死的彻底存在性的领悟而不同这个意义上同禅宗一致，但最终在它的基本结构上是人格的而不是超人格的。相反，禅宗的观点同尼采的观点一样是宇宙论的，但同时是存在性的。这就是为什么尼采的力的意志的观点恢复了被人格的上帝"剥夺"的纯真，使生成的单纯得以出现。然而，那种纯真，那种生成的单纯并不是以对死的彻悟为依据。这只意味着尼采的生成的单纯，只是基于生命的观点，这最终意味着，基于力的意志的观点。

尼采否定和拒绝作为"神圣的谎言"的上帝，敏锐地认识到深刻的欺骗和虚无。但从禅宗的观点看，他的观点只从力的意志的观点来理解一切事物，缺乏对死的彻悟；从道德的角度考虑宗教问题，仍不能同"求心歇处即无事"相一致。还必须说，超人的观点也远离"无位真人"的观点。因为"生成的单纯"要真正呈现自身，**超人**必须成为**真人**。人们怎么能从超人的观点进入真

---

① 《临济录》。

人的观点呢?这里包含什么存在性的和实践的问题?这些恰恰是克服尼采的虚无主义的最重要的问题,但这些问题已超出本文的范围了。

7 大乘佛教与怀特海

正如许多学者已经指出的，在怀特海哲学中发现的思维模式与大乘佛教有着惊人的相似。由于两者十分相似，怀特海哲学和大乘佛教似乎是贴邻，只要一举足之劳，就可以由此及彼。然而，我们切勿忽视两者的重大差别。这些差别虽然微细，常常不显著，但却深深植根于两者对于实在的思维和理解方式的结构中。换言之，它们的不同不是程度或广度上的不同，而是本质和结构上的不同。在我们一开始探讨"大乘佛教与怀特海"这个论题时，就必须加以说明和强调。

然而，阐明怀特海哲学和大乘佛教之间的本质不同并不排除它们之间对话的可能。相反，它表示为了在它们之间发展一种创造性的和富有成效的对话，必须在一开始就清楚地认识到它们思想结构上的本质不同。只有清楚地理解了这些结构的不同之后，它们之间有成效和有成果的接触才能在一个坚实的基础上进行。

要阐明佛教与怀特海思想结构之间的本质不同，后者的"上帝和世界"的观念可能是作比较的最好和最关键的基点。

7.1

怀特海关于现实实体的关连性的思想肯定与佛教的缘起思想惊人地相似。缘起可被解释为“依存共生”，“相关性”，“有条件的共生”或“互为起始”。怀特海拒绝亚里士多德“基本实体”的思想，强调现实实体的相互依存性，他说：

> 普遍相关性原理直接反驳了亚里士多德的这一断言，即“〔实体〕不存在于一个主体里面”。相反，根据这个原理，一个现实实体就存在于其它实体中。事实上，如果我们把相关的不等程度考虑进去，把微不足道的相关考虑进去，我们必须说每一个现实实体存在于每一个其它的现实实体中。有机哲学的任务主要致力于阐明“存在于另一个实体中”的观念。①

不难看到怀特海普遍相关性原理与佛教“缘起”思想之间的相似。佛教的这个基本原理通常表述为如下公式：

此有则彼有，
此生则彼生；
此无则彼无，
此灭则彼灭。

---

① 怀特海：《过程与实在》，校订本(纽约：自由出版社，1978)，第50页。

"此"和"彼"的生灭完全是相互依存的。佛教的这一缘起律至少包含下面4点：

1. 宇宙间的一切事物都是共存的，互为条件，在它们的起因上相互依存。

2. 但是，一切事物在本质上都是平等的，没有一事物高于另一事物。（否则，相互依存是不可能的。）

3. 这个相互依存的真理无例外地严格适用于无论什么事物。

4. 没有比基于一切事物相互依存的东西更实在、更真实的东西了。（因此，(1)和(2)貌似矛盾的说法可以合乎逻辑地结合在一起。）

在怀特海哲学中，(1)和(2)也可说都被清楚地领悟到了。作为构成世界最终真实东西的现实实体是相互依存的，①但每一个现实实体都是"各自独立的，"② 以它主观的目标为自因。③在怀特海哲学中，现实实体的主体一产生体性质清楚地表明论点(1)和(2)在他体系中是可以和谐共存的。当怀特海说"上帝是一个现实实体"，并强调"上帝不应被当作所有形而上学原理的一个例外来对待，被用来拯救它们的崩溃。他是它们的首要范例"④时，佛教缘起的第三个涵义——这个生灭的相互依存无所不在——似乎在他的思想中得到了很好的体现。然而，我们必须更仔细地看看是否真是这样。这个问题是同另一个问题——即论点(4)关于没有什么比基于一切事物相互依存的东西更真

① 怀特海：《过程与哲学》，第18页。

② 同上书，第88页。

③ 同上。

④ 同上书，第343页。

实的思想在怀特海那里是否得到充分体现——不可分割地联系在一起的。

如果我没错的话，这两个问题的最终答案一定是否定的。我将试用：

(A)更仔细地考察怀特海的上帝与世界的关系的思想。

(B)进一步阐明佛教缘起的思想。

来说明这个否定答案的理由：

7.2

在怀特海那里，"现实实体"也被称为"现实境遇"(occasion)。这两个术语是互换使用的。然而，有一个例外：上帝。在《过程与实在》中，怀特海说，"'现实的境遇'这个术语将始终把上帝排除在其范围之外。"[①]这是因为"境遇"这个词蕴含一个时空位置，而上帝是唯一的非时间的现实实体。[②]上帝是非时间的——由于他的自由、完全、永恒、现实不足和无意识的基本性质，部分地不受时间和过程的影响。但这并不是说怀特海的上帝的思想是绝对无时间的，全然在时间之外。正如他在《过程与实在》结尾的那章中说的，"……类似所有的现实实体，上帝的性质是两极的。他有一个基本性质和一个派生性质。"[③]上帝的派生性质只是"现实世界在他性质的统一中的实现。"[④]上帝的

---

① 怀特海：《过程与实在》，第88页。

② D.W.塞布纳：《怀特海〈过程与实在〉解义》（布卢明顿：印第安那大学出版社，1971年），第207页。

③ 怀特海：《过程与实在》，第345页。

④ 同上。

派生性质是从时间世界的实际经验中得出的，它是决定的、不完全的、"永久的"、完全现实的和有意识的。因此，将上帝描述为非时间并非是说上帝没有时间，没有过程。由于他的两极性质，上帝同时是时间的和非时间的。在这点上应该指出，两极性质虽然对所有现实实体，包括上帝都是共同的，但在上帝的情况中呈现一种独有的特性。怀特海在上述引文中说"……类似所有的现实实体，上帝的性质是两极的"时，就含有这个意思。尽管它们有两极的性质，所有不是上帝的现实实体不是像上帝那样两极的。不像上帝那样同时是时间和非时间的，现实实体必然只是时间的。这就是为什么对于现实实体来说，"现实实体"和"现实境遇"两术语绝对可以互换的理由。因此，不是在上帝的基本性质上，而是在上帝特有的两极性质上，我们可以发现怀特海的上帝思想的独特性，以及为什么上帝虽然是一个现实实体，却不是现实境遇观念的理由。

在怀特海那里，普遍相互依存的原理需要既拒绝绝对内在性，也拒绝绝对超越性。所有现实实体，包括上帝，在性质上都是两极的，在这个意义上它们既是"主体"又是"产生体"。就像在时间领域中的一个现实实体(或一个现实境遇)——作为主体——超越所有别的现实实体，可是作为产生体，又内在于它们那样。作为主体，上帝超越世界，但作为产生体，上帝内在于世界。这意味着世界和其现实实体作为主体，超越上帝，但世界和其现实实体作为产生体，则内在于上帝。换言之，如同在时间领域里现实实体相互关连那样，上帝和世界(及其现实实体)相互关连。这里，必须在两种相互依存之间作出区别。一种是世界上的现实实体(或现实境遇)间的相互依存，另一种是上帝和世界或世界上现实境遇的相互依存。前者是时间领域里的相互依存，而后者是指非时间性的相互依存，即时间性(世界)和时

间—非时间的（上帝）的两极性质之间的相互依存。这两种相互依存不应混淆，也不应理解为在同一个范围。

这两种相互依存的不同可以用下列基于威廉·克里斯蒂安对他分析怀特海的“上帝和世界”理论的总结性论述①来表明：

(A) 现实境遇（作为主体）由于其自由和不受干扰而超越上帝。

(B) 现实境遇（作为产生体）客观地，完全地和有效地内在于上帝。

(C) 上帝（作为产生体）是客观地和有效地内在于世界。

(D) 上帝（作为主体）由于他的自由和不受干扰而超越世界。

(E) 上帝又由于他的尽善尽美——既在存在（作为主体）上也在力量（作为产生体）上——超越世界。

上述这两个带有重点号的词表明：(1)虽然现实境遇（作为产生体）完全内在于上帝，上帝并不必然完全地内在于世界；(2)上帝由于他的尽善尽美超越世界，但世界虽然超越上帝，却缺乏尽善尽美。简言之，这表明虽然有世界与上帝间的相互作用，上帝最终超越世界。上帝比任何别的时间性的现实实体更具自创性，范围更广，更有影响。只有他是永久的。这种超越在怀特海那里表示上帝是限定的原理，它超越一切时间性境遇，给每一个时间性境遇以一个初始目标，作为限定形式。没有作为限定原理的上

---

① 威廉·克里斯蒂安：《怀特海形而上学发微》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1959年，第380—381页。

帝，就既不可能有有限的和有序的现实，也不会有价值准则；因而不可避免地产生一个“杂乱的模型多元论”。

为什么我对在怀特海那里相互依存的原理是否无任何例外地严格适用于一切事物的问题的答案是否定的，现在可能清楚了。另一个关于在怀特海那里是否有任何更实在的、作为在宇宙中一切事物相互依存之外或之后的基础的东西的问题的答案，为什么也是否定的，可能也清楚了。在这方面，我现在要转入进一步阐明佛教的缘起学说。

7.3

在佛教中，相互依存的观念得到严格而透彻的认识，这在它的缘起学说中解说得很清楚。这一学说同彻底拒绝任何上帝之类的神性超越不可分割地联系在一起。佛教在它的基本性质上是非有神论的。佛陀本人拒绝传统的《吠陀》的“梵”的观念，梵被认为是宇宙的唯一基础，并等同于每一个人的核心处的永恒自我(ātman)。佛陀说相信一个我们没有真正理解的梵，只是一个想象的建筑物，持有这种信仰就像试图攀登一架矗入云霄的梯子以到达一个我们一无所知的地方，或者就像爱上一位从未见过的美丽王后。①

佛陀用缘起的观念及随之而来的无常(anitya)和无我(anātman)的观念，代替了梵——印度教对**绝对**的表达——的概念。否定梵就是否定我。

因此，我们可以说，佛教缘起观念中所强调的相互依存，由

① K.W.摩根编:《佛陀的道路》(纽约:罗纳德出版公司，1956年)，第47页。

于根绝超越和内在性两者而在最严格的意义上被领悟到了。所以，无论在非时间还是在时间领域里，都不可能有在万物相互依存之后或之外的“更真实”的什么东西。

佛陀把缘起的原理阐明为“中道”。不过，这个中道不应被看作是两极之间的一个中点。相反，中道突破两极性；它正是两极性的克服。在这个意义上，佛教中道的观念完全不同于亚里士多德中庸(mesotēs)的思想。包含在佛教缘起学说中的相互依存既不是超越性，也不是内在性，也不是一个两极性质的中间位置，在其中超越性和内在性这两极直接地相互作用。要领悟中道，甚至这样一种中间位置也必须克服。因为无论中点可能多么能动，还是脱不了超越性和内在性的二元性。完全克服二元性，包括试图作为冲突两极的中介起作用的中点，对于领悟中道和缘起是至关重要的。这使我们达到下列3个论点：

1. 在佛教的缘起观中，在宇宙万物的相互依存之外或之后，没有任何“更真实”(例如，用超越性、内在性，或“两者之间”来表示)的东西。

2. 但这个“无”不应被认为是区别于“有”的无。如果那样的话，我们就陷入了另一个二元性——“无”与“有”之间的二元性。被理解为在一切事物的相互依存之后的“**无**”，不是与“有”成对比的“相对的无”，而是超越无和有二元性的“绝对**无**”。

3. 当我们说在一切事物的相互依存后面绝对没有“更真实”的东西时，是说这种相互依存没有任何外在的决定和限定原则，而是由它自身决定和限定的。

只有理解了相互依存原则包含着这些涵义时，才能领悟它的真正意义。因此，领悟“绝对**无**”是佛教缘起和中道学说的关

键。

在佛陀阐述的缘起学说中，隐含着绝对**无**的观念。龙树用空清楚地阐明了这个绝对的**无**。

7.4

因此，看来显然的是，怀特海的上帝观念与佛教的缘起思想并不完全一致。尽管与时间性的现实实体（现实境遇）相互作用，上帝却不是一个现实境遇，而是一个非时间性的现实实体，是限定现实境遇的原则。在这个意义上，怀特海理解的上帝多少有点超越时间世界中一切事物的相互依存。然而，我并不是说他的上帝观念是“某物”，或某种世界之外的实体的东西。由于怀特海认为“……上帝和世界在它们的过程中在一切方面相互逆向运动，”① 他的上帝观念不是实体的或静止的，而是能动的，始终在创造力过程的每一点上与世界相互作用，相互渗透。在这个意义上，我们可以有理由说，在怀特海那里，宇宙中的现实实体（或现实境遇）的相互依存的后面是无，因为上帝不是“有”。然而，这个“无”难道不是一种区别于“有”的相对的无，而不是克服了无和有二元性的绝对**无**吗？换言之，我们能否有充分理由说，在怀特海那里，宇宙的现实境遇的相互依存后面有绝对**无**？

这是一个关键问题。我的回答是“否”。尽管他与世界紧密地相互作用，但唯有上帝不是现实境遇，而是一个非时间性的实体，它作为限定原则，起提供使具体事物成为可能的、限定的作

① 怀特海：《过程与实在》，第349页。

用。在这方面，怀特海缺乏对绝对**无**或“**空**”的领悟，这种领悟对于佛教的宇宙万物相互依存的观念是至关重要的。

前面讲过，是龙树明确地发展了隐含在佛陀缘起学说中的“**空**”的观念。他用八不——不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去——提出缘起理论。龙树不仅拒绝把现象当作真实不变的东西的恒常论；他也拒绝相反的强调空和无是真正实在的虚无主义观点。这种“既不……也不”的双重否定是领悟大乘空的枢纽，这**空**绝非纯粹的空，而是**圆满**。因为在这种情况中，“既不……也不”是指两者对立和从绝对的否定（肯定与否定两者的否定，即**空**）变为绝对的肯定（肯定与否定两者的肯定，即**圆满**）。

7.5

在这方面，我们必须指出下列5点：

1. 龙树“既不……也不”的否定之否定不是断然否定存在于同一层面上的两个平行项，而是通过克服对立两极的矛盾或二律背反来突破这层面本身。因为在这个否定之否定中，肯定与否定，肯定性与否定性是不可分割地联系在一起的，但同时它们又相互否定。因此，它们构成一个对立的整体。

2. 然而，龙树的否定之否定不仅是一个逻辑过程，而且是一个存在性和宗教性问题。“有”与“无”或肯定与否定之间的对立是内在于人的，从存在上说它就是所谓“人的痛苦”。不是人有这样一种二律背反，而是人就是这种二律背反。因此，这种否定之否定并不表示一种客观或外在式否定的逻辑发展，而是表示一种严肃的内部斗争和对内在于人的存在的二律背反的最终突破。在这一“突破”中，人完全从虚妄和痛苦中解脱出来，因而悟

到实在。换言之，死去自我，无我就被领悟为真我。这是人真正的和最深刻的主体性的实现，它只能通过否定之否定而得到。随着无我的实现，空得到揭示。

3. 通过这种“否定之否定”和“空”的实现，人的主体性的基础从纯粹自我转变到“无我”，这是真我的另一个名称。空因而在人的主体性的最深核心处或无限深处实现了。它比人自己的自我更深奥，更深邃。然而，如果空多少是在“我自己”外面实现的，它就不能被称为真空，而只是一个外在于作为主体的我的一个客体，一个只是被称为“无”或“空”的东西。一旦把空概念化或对象化，就无法掌握它。真正的空决不能外在而只能“内在”于“我自己”，然而却比我的“自我”更深刻。因此，必须说“我在空中”，但同时必须说“空在我中”。就此而论，也必须说“我是空”，和“空是我”。由于“无我”，故“我在空中”，或“我是空”。既然“无我”不是一个虚无的观念，而只是“真我”的另一个说法，那么“空就是我”，或“空在我中”。我，作为真我，动态地和空本身融为一体。

4. 空无穷无尽。它无限地扩展到整个宇宙的一切方向。没有任何事物能在空的这种无限而全面的“广袤”之外。虽然它是通过“我的”对无我的主体性的认识而揭示的，它无限地和客观地扩展到“我”之外。它是自由的动态整体，你、我和宇宙中一切其他事物都囊括其中，同样如其本然地实现。然而宇宙万物皆保持其个性，因为每一事物既不靠什么“东西”支持，也不受什么东西限制。较确切地说，一切都是绝对的无，或空。因此，一切，包括你和我，都相互渗透；每一个事物都限制一切别的事物，反过来又被一切别的事物限制。这种万物间的相互作用而又不招致个性丧失的动态结构能充分实现，完全因为它是在绝对无的实现中进行的。绝对的无当然不是一种特殊的限定原则。因此有

充分理由可以说“一切在空中”而“空在一切中”；或“一切皆空”和“空是一切”。因此，空不仅是人的主体性的最深刻的基础，而且也是宇宙的最深刻的基础。

5. 宇宙中的一切，包括你和我，都是空的，并处在空中。没有任何基本的限定原则。这意味着一切都分别地和同样地由它自己限定或决定。换言之，一切都分别地和同样地在其“如”中实现。然而，我们不应忽视这个事实，即这种自我限定（如）或自我决定（自由）是同空的实现不可分割地联系在一起的。它是依靠空的实现的自我限定或自我决定。它是没有限定者的限定和没有决定者的决定。这解释了佛教“无法之法”亦即“无法即法”，或“无序之序”亦即“无序即序”的思想。在空的这种实现中，一切都如其本然地在它的自我限定中充分实现自身，在其如得到绝对肯定。然而，这不应被认为是一个可客观观察的状态，也不应被认为是一个有待达到的目标。它是人的主体性和宇宙的基础，既不可对象化，也不可概念化。“如”不是一种静止或固定的状态，而是一个动态的、活生生的基础，个人或一切其他相互渗透的东西，都由此在过程的每一刻重新开始其活动。这是在空的实现基础上的自我决定（自由）的活动。**般若**（智慧）和**慈悲**就是空的这种自由活动的两个方面。

7.6

显然，怀特海作为限定原则的上帝观念不是脱离宇宙的东西或本质上不同于宇宙的基本原则。在《过程与实在》一书的结尾，怀特海优美而令人难忘地阐明了上帝和世界的相关性：

说世界内在于上帝就像说上帝内在于世界一样真。

说上帝超越世界就像说世界超越上帝一样真。

说上帝创造了世界就像说世界创造了上帝一样真。①

相互渗透、相互依存和上帝与世界相互包含的概念非常引人注目.我们可以指出,这些概念是怀特海哲学的最重要的特征,在西方对上帝的哲学解释中是独一无二的。

但在怀特海那里,这个相互依存的观念没有彻底贯彻在他对上帝与世界关系的理解中。因为就像世界万物一样,上帝是一个现实实体;但不像世界万物,上帝不是一个现实境遇。唯有上帝始终是一个不是现实境遇的现实实体。在这点上,如我早先提到的,我们必须区分两种相互依存——世界的事物之间的相互依存和上帝与世界间的相互依存。前者是时间领域里的相互依存,而后者是指非时间领域的相互依存(也就是时间领域,即世界,与时间性和非时间性的两极性质,即上帝,之间的相互依存)。但有没有正当的理由来区分这两种相互依存?后一种形式的相互依存从逻辑和存在上讲是可能的吗?怀特海的上帝的两极性质是否完全摆脱了怀特海想在根本上克服的二元论?

如果怀特海要彻底否定二元论,在我看来,为了实现终极实在,这是绝对必要的,他得像下面那样说:

说上帝是非时间性的就像说世界是非时间性的一样真。

说上帝是时间性的就像说世界是时间性的一样真。

---

① 怀特海:《过程与实在》,第348页。

说上帝是一个现实境遇就像说世界的每一真实事物是一个现实境遇一样真。

根据怀特海的定义，"现实境遇"有一种时空性质。它在空间性和时间性方面都是广延的。然而，唯有上帝是非时间性的，主要是由于他的基本性质，并在某种程度上是由于他的派生性质，特别是由于他的"永久性"。通过他的基本性质，上帝作为具体化原则作用于世界；在他的派生性质上，当世界反作用于上帝时，上帝被从时间世界中取得的实际经验所决定。在这个意义上，上帝与世界充分相互渗透，这样归根到底他也必须说是时空的。可是同时，上帝在他的基本性质和派生性质中都既是非时间性的又是非空间性的。作为基本性质来看，上帝是"绝对丰富的潜在性的无限的概念实现"，并是"不足地现实的"。[①]作为派生性质来看，上帝在坚韧性上是无限的，在他创造的进展和保持相互的直接性上是"永久的"。在这两个意义上，上帝超越了时间性。这里时间性与非时间性不是完全相互联系的。

因此，虽然怀特海强调上帝与世界相互包含，这种相互性似乎并不完全。这在《过程与实在》的下列引文中也可看出：

"在上帝的性质中，不变是基本的，不断变动是从世界派生的；在世界的性质中，不断变动是基本的，不变是从上帝派生的。"[②]

似乎毕竟是上帝包括世界，而不是相反，因为上帝在完全和

---

① 怀特海：《过程与实在》，第343页。

② 同上书，第348页。

永久的不变方面是基本的，而世界则只是在不完全的和变化的不断变动方面是基本的。就不变而言，上帝是基本的而世界是派生的。虽然他们密切地相互包含，上帝是包括一切的，而世界归根结底是“被包括的”。

如果是这样的话，我们在怀特海的有机哲学中看到一种上帝和世界的双重结构。我用“上帝和世界的双重结构”是说在怀特海那里，上帝和世界有时被理解为完全相互依存和相互作用的，但在其他时候，上帝，尤其在他的基本性质上，被理解为有点超越时空世界——因为在怀特海那里，上帝是唯一不是现实境遇的现实实体。在他的有机哲学中仍然保留着一丝二元性的痕迹。然而，我不是说在怀特海那里，上帝和世界构成了实体方面的双重结构，而是说他们构成了性质和活动(领悟)方面的双重结构。因此，正是在这个意义上，他的体系没有完全摆脱二元论。

7.7

大乘佛教徒强调要领悟终极**实在**必须克服一切形式的二元性，甚至包括“二元性”和“非二元性”之间的二元性。当我们谈二元性时，我们一定有意无意地多少是在构成这二元性的两极之外了。因为无论站在那个二元性两极的哪一极或它们之间的某一点上来谈二元性，都不可能恰当地谈论二元性。只有采取一种在那种二元性之外的第三种立场，多少从外面来看它，才能合理地谈二元性。然而，在这种情况下，第三种立场只是确立在概念上——一种不真实的立场。自然，根据二元性来理解的实在，是一个概念化和对象化的实在，不可能是终极实在。这就是为什么必须克服二元性以完全摆脱概念化、对象化、

虚妄和执著。只有这样才能悟到终极**实在**或真正的**主体性**。

为了悟到终极实在，必须克服最终的二元性，即“二元性”和“非二元性”的二分化。为了达到这个完全超出任何概念化的立场，为了获得真正的**主体性**，通过超越一切概念化和对象化而发生的彻底的“反向”或“转变”是最为重要的、必不可少的要求。这由人的自我的死亡和悟到“无我”来表明；人的自我中的顽固内在的二元性倾向如此强大，只有通过自我的“死亡”，彻底的“反向”才有可能。

显然，怀特海的两极性观念不是普通意义的二元性。它是动态的，充满悬殊差别，似乎超出了二元性。然而，上帝的两极性质和世界的现实境遇的两极性质不是一回事。严格地讲，我们必须像我们前面区分两种相互依存那样区分这两种两极性。如上所述，由于上帝和世界在其性质和活动方面的二元结构，怀特海那里仍有二元论的痕迹。怀特海不是通过采取一种在这关系本身之外的第三种立场而无意之中把上帝与世界的关系概念化或对象化了吗？这种“局外人”的第三种立场，对于建立在献身基础上的宗教是不可接受的。即使在哲学中，这种第三种立场作为达到终极**实在**的手段也是成问题的。

在佛教中，时间性和非时间性完全是非二元性的。因此，轮回即涅槃；涅槃即轮回。大乘佛教徒把轮回（无穷的生死流转）看作是真正意义上的“**死**”。真正意义上的**死**不是区别于生的死，就像真正的**无**不是区别于有的无。如果我们不是从外面（客观地）理解轮回过程，而是从里面（从主体上或存在上）来理解它，那么我们每时每刻都在生，也每时每刻都在死。无生就无死；无死就无生。在我们存在性的领悟中生和死是非二元的同一。因为生与死是两条对立的原则，所以这种生与死对立同一本身是最大的痛苦：**死**。在这种存在性领悟中，生死的无穷轮回

本身被认作**大死**。

这意味着轮回的过程，就它可说是一种连续而言，必须理解为是一种无穷的生死连续，从过去趋向未来的生的每一刻都被以前的死和以后的死彻底切断。它是一个以每一点上的中断为标志的动态连续。既然这个生死过程的动态"中断的连续"是无穷的，它就被认作**大死**。然而，以领悟这个**大死**为一个转折点，人们用一种全新的眼光来重新理解生死的过程。它不再是一个否定性的"中断的连续"（轮回），而是一个肯定性的"中断的连续"（涅槃）。这种"转变"通过我们在存在性领悟深处的彻底反向而发生。通过领悟**大死**，对**大生**的领悟也就展现了。

正如以上讨论所隐含的，领悟**大死**具有否定和肯定双重涵义。一方面，领悟**大死**是否定性的，因为它把生死的对立同一认作最大的痛苦——为了获得解脱必须解决的一个最重大的存在性问题。另一方面，领悟**大死**是肯定的，因为它解决了痛苦的问题，实现了**大生**。这种双重涵义和随之而来的从否定的涵义到肯定的涵义的转换是可能的，因为领悟到**大死**就是对无穷生死的全面、整体和存在性的领悟，人们在其中与**大死**完全同一，从而克服了生死的无穷性。一旦我们达到这种存在性的领悟，我们可以有理由说轮回与涅槃是完全同一的。因此，领悟**大死**是看似悖谬的大乘学说的最关键之点。这不过是上述领悟绝对**无**对获得大乘**空**，亦即**圆满**的概念是必不可少的说法的另一种表达而已。

《过程与实在》甚至几乎没有提到世俗意义上的死，更不要说诸如**大死**之类的问题了。虽然现实实体的不断消亡谈得很多，但这在怀特海那里没有彻底地，而只是部分地被领悟，如下列引文表明的那样："现实实体从主体上来说不断消亡，但客观上是不灭的。消亡中的现实客观地获得直接性，虽然它失去主体的

直接性。"①此外，在《过程与实在》中，似乎更强调的是连续统一体或联系，而不是分离。结果是怀特海的哲学是有机哲学，在其中上帝被看作创造力、限定和判断的原则。一反西方形而上学传统——它一般强调存在、实体、超越性和二元性——怀特海强调生成、过程、内在性和相关性。他建立了一个卓越的有机形而上学体系。但是，他没有在最深刻的意义上领悟绝对**无**和**死**，使他无法突破二元论的框架。然而，在二元论的背景下，他淋漓尽致地阐明和发展了一切事物相关性的观念。在怀特海那里二元性减少到最低限度，但没有被克服。

另一方面，大乘佛教以非二元性为基础，拒绝一切可能的二元论。因此，它不是机械性的，或有机性的，或实体性的。虽然大乘佛教强调"生成"而不是"存在"，"过程"而不是"实体"，"变动"而不是不变的"永久性"，它们由于证得绝对**无**而在我们的存在性领悟的每一点上都得到证实。生成、过程和变动在一切可能的意义上都是无始无终的，无论是从内在性还是从超越性上，从实体还是从活动上来理解这些概念，都是如此。它们是从内部存在性地被彻底领悟的。它们是通过领悟无穷展现的**空**而被理解的。这就是生成、过程和变动在大乘佛教那里没有目的论含义的缘故。因此，生成不只是生存，而是在任何时刻的**有**；过程不只是过程而始终同时既是开始，又是结束；变动不只是变动而是每时每刻都是不变。这就是大乘目的论可能据以建立的基础。

简而言之，在大乘佛教中**空**代替了上帝，包括怀特海的上帝观念。因此，在大乘佛教中没有出现上帝和世界的问题。佛教中相当于上帝和世界的问题，可能是自我和世界的问题。因为在世界或宇宙后面绝对没有东西，这个事实要由人的自我来领悟。自

① 怀特海：《过程与实在》，第29页。

我和世界两者都完全是时空性的。然而，只有领悟了在自我和世界的时空性后面绝对没有东西，这个彻底回复到非空间和非时间自然——它同时也是非二元性地与空间一时间自然完全同一——关键性的论点才能被领悟。自我就是这种领悟得以实现的领域。大乘的涅槃思想正意味着这种时空自然和非时空自然的独特的非二元的完全同一的实现。

7.8

上面我试图阐明大乘佛教与怀特海的思想结构之间的不同。然而，就像我在本章开始时说的，阐明这两个体系间的不同并不排斥它们之间的对话。相反，这为富有成效和建设性的接触提供了一个现实的基础。因为如果不清楚地认识它们思想结构的不同，对话就会是不现实的，从而是无效益的。在我看来，大乘佛教同怀特海的有机哲学惊人地相似，因为后者把二元性缩小到最低限度，几乎就站在克服二元性的边缘。然而，除非设法克服它们体系中的结构的不同，我们无法轻易地沟通这两者。至少有两个可能克服这困难的办法。其一是从怀特海哲学方面来进行，其二是从大乘佛教方面来进行。

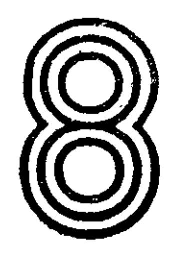
为了从怀特海哲学方面架起一道桥梁，必须完全克服和突破内在于二元论的局限。这意味着必须把上帝既理解为现实境遇，又理解为现实实体；必须在上帝和世界的全部关系中，包括在时间性和非时间性问题上，严格彻底地实现相关性原则。这只有通过领悟**大死**和中断的连结才有可能。通过克服在人的自我中发生的一切可能的对象化，这种领悟构成了一个彻底的转变。这个思想否定了怀特海的上帝观念及其非时间自然。然而，这样

就要把上帝重新解释为贯穿在时空自然之开放的和无限的宇宙中的完全相互作用的动态功能，没有丝毫双重结构的痕迹。在这种新的解释中，上帝不再是限定原则，而是“没有限定原则”就是“上帝”。

这是这场讨论的基本思想。因为我据此试图以大乘佛教的概念作为标准，并试看怀特海哲学与大乘佛教接近到什么程度，来阐明这两个体系思想结构的不同。我采用这种方法只是因为目前对我来说，比从怀特海方面来探讨问题较为容易。因此，我当然也不排斥相反地用怀特海哲学作为标准，看大乘佛教与怀特海哲学接近到什么程度的研究方法。这或许是克服它们思想结构间的不同的第二种方法。后一种方法产生了这样的认识，即怀特海哲学至少有两个方面必须引进佛教：(1)上帝同他的限定原则的两极性质，和(2)宇宙中事物间相互作用的动态结构。论点(1)，怀特海的上帝的两极性质的思想对佛教有巨大的意义，因为大乘**空**和**如**的思想正由于它们完全否定二元性而有被从否定方面来理解的危险。一旦这些思想被客观地理解为一个对象或一个目标，而不是从存在上理解为人的**主体性**的基础或根源，它们立刻就变成了一个顽**空**和一个非常肤浅的**如**。大乘佛教的历史提供了许多这样的例子。结果是虚无主义、悲观主义、道德混乱和漠不关心地无批判地接受或肯定社会现状。怀特海上帝的两极性质的思想及其限定原则，在大乘的范围内可被重新解释为有助于反对经常发生的对**空**和**如**的思想的否定性误解。此外，论点(2)，把怀特海的宇宙中事物间相互作用的动态结构的观念引进大乘佛教，是因为佛教强调悟入人的**主体性**，即无我的基础的必要性，因而一般在发展和在世界上具体体现无我方面就比较软弱无力。西田哲学已经用一种建设性的方法，联系社会和历史，尤其是利用和对照西方的科学和哲学，发展了大乘**空**

或无我的思想。怀特海哲学肯定是这方面又一个极好的例子，大乘佛教思想家从中有许多东西可学。

我在这一节中只是作些建议，一旦怀特海与大乘佛教思想的关键性的结构差异被清楚地认识之后，它们可能有助于在怀特海与大乘佛教之间建立一种积极的对话。在这些差异和上述建议了然于心之后，我们就在两者之间开始一个创造性和建设性的对话吧。



从佛教观点看蒂利希

当前全人类正面临一个全球时代。这不仅意味着现在全世界完全被飞速发展的技术（诸如喷气式飞机和各种即时通讯手段）结为一体，它也意味着世人（不管是个人还是民族）犹如一个整体在政治和经济上相互影响。地球上几乎没有一个角落，能免于卷入这世界规模的联合与对峙、紧张与冲突的浪潮。但我认为对人类命运最关紧要的，是世界各宗教的冲突，正以前所未有的广度和深度，在复杂的世界政治、经济和社会一体化过程之"下"（甚至卷入这一过程中）发生。当前的这种局势既然如此剧烈，那么为探寻一种新的精神视界，世界各宗教间的冲突或对话的开放性和深刻性，对于人类的未来是至关重要的。这个全球时代，既会产生协调，也会产生分歧；既能提高人类，也能危害人类。必须有一种新的精神视界作这全球时代的真正基础，它能开启人类宗教情感的最深处；使一切民族的精神和文化创造力得以展开，不致因世界社会的复杂或技术的单调而丧失人性和个性。

在这历史的关节点上，保罗·蒂利希《基督教与世界各宗教的冲突》① 一书的问世，是备受欢迎和意义重大的，可以把这本书看作20世纪一位最杰出的基督教神学家和宗教哲学家对上述

问题进行正面探索的成果。本书对这问题的探索出自基督教的观点，但别具只眼的是，书中提出“当前世界各宗教所遇问题的主要特征是它们与我们时代的各种准宗教的冲突”(第5页)。在这种情况下，作者作了透彻的研究，提出一种动态观点和对宗教的任务的新洞察。如该书前言所表达的，他认为“批判的思想不仅关乎基督教与世界各宗教的关系，而且也关乎它自身的性质”。本文不仅是旨在对这本著作进行评论，而且是一个佛教徒对该书提出的观念所作出的反应。身为佛教徒，笔者对他的看法有批评，也有赞同；不仅对此问题有着和作者同样的关切，而且也想从佛教方面努力促进基督教与佛教间的对话。

8.1 蒂利希对当前宗教形势的立场和对其特征的描述

在第1章《展望当前形势：宗教、准宗教及它们的冲突》中，作者在论述当前宗教形势时，首先把他自己的立场界定为“观察着的参与者”，这是一种熔局外观察者与内部参与者于一炉的立场。接着，根据他著名的宗教定义，即“为一种终极关怀所把握的存在状态”，他把当前世界各宗教所遇问题的主要特征描写为“它们与我们时代各种准宗教的冲突”。我想，在他思想深处，他那“观察着的参与者”的立场与对世界各宗教当前所遇问题的描述是紧密联系的。

不仅在世界各宗教的相互冲突的性质中，而且在它们与当代各种准宗教冲突的性质中去发现世界各宗教当前所遇问题的

---

① 保罗·蒂利希：《基督教与世界各宗教的冲突》，纽约和伦敦：哥伦比亚大学出版社，1963年。

主要特点，这是一种必要的、也是难能可贵的洞察。蒂利希说得好："就是各宗教本身间的相互关系，也完全受各宗教与世俗主义，及与一个或几个基于世俗主义的准宗教的冲突的影响"（第5页）。我也曾指出，应该把各世界宗教所遇的问题，从宗教与反宗教争端的关系中来理解。[①] 与蒂利希一样，我认为这样一种把世俗主义，亦即所谓反宗教势力，包括在内的宽阔眼界，对于正确理解世界宗教当前所遇到的问题，现在是绝对必要的。但蒂利希与我的分歧在于：蒂利希所强调的是各种准宗教，[②] 而我强调的是种种反宗教势力，它是世界各宗教所遇问题的另一部分，离此就不能准确而充分地理解它们间的相互关系。其实，我所说的反宗教势力并不一定与蒂利希所说的准宗教不同。但在对各宗教内部的冲突进行一番彻底研究之后，我认为对世俗主义予以重视是至关重要的，而且，对世俗主义的某些形式，应从它们的反宗教特点而不是从它们的准宗教特点上去理解。如果我们按照蒂利希的宗教定义，那么一切反宗教势力也就是准宗教了，因为它们同样把一种初始关怀提高到终极关怀。因此，关于"反宗教"一词，我是特指任何形式的准宗教，除了把初始关怀提高到终极关怀这一点外，它根本上就是否定宗教的。而宗教与世俗主义发生冲突的要害处，正是这否定宗教的方面。在蒂利希看来，今天各种准宗教的明显例证是民族主义（及其激进形式——法西斯主义）和自由主义的人道主义。在这些准宗教中，特别是在它们的激进形式中，民族、社会秩序和人性，尽管都是有限的和短暂的，

---

① 见阿部正雄：《作为今天一大问题的佛教和基督教》，《日本宗教》，第3卷，第2期，第13—15页。

② 请注意蒂利希把"准宗教"（quasi-religion）与"伪宗教"（pseudo-religion）区分开来。按照蒂利希的看法，"准"表示一种真正的相似性，虽未成为真的，但与真的基于同一观点；而"伪"则表示一种靠不住的相似性。

却被提高到一种终极关怀。在提出这样一幅当前宗教形势全景时，蒂利希似乎是把世界各宗教与当今各种准宗教的冲突视为一种历史—文化性的宗教事件，而不一定是一种冒丧失他自己信仰危险的存在性冲突。

这也许是他持"观察着的参与者"立场的一个合乎自然的结果。但是，我认为在当前的宗教形势下，如果有个宗教徒从存在上来考虑这问题，这个人不可能依然是一个观察着的参与者。毋宁说此人应该是或不得不是一个甘冒风险的参与者，因为世界各宗教冲突的最尖锐严重的特征与其说在于它们与各种时代各种准宗教势力的冲突中，不如说在于它们与我们时代各种反宗教势力的冲突中。今天的宗教徒正遭受各种反宗教势力的攻击，反宗教势力与准宗教不同，它们是从某种哲学基础上有意识地否定宗教的存在理由的。科学主义、尼采的虚无主义，可说是这方面的显著例子。①在蒂利希看来，以科学技术侵害传统文化和宗教的科学主义应属此类。但是，只要它们仍被视作以世俗主义为基础的准宗教，它们否定宗教的一面(以某种哲学原理来否定宗教)就被忽视了。人们发现这里没有提到虚无主义，而在我看来，虚无主义是反宗教立场的一种最激进的形式，克服虚无主义，是确立当今宗教存在理由的必要条件。把世界各宗教当前冲突表征为它们与我们时代各种准宗教(把法西斯主义和自由主义的人道主义视为其最显著的例子)的冲突，固然重要。但我们应注意到，世俗主义的某些形式具有反宗教的特征，而不是准宗教的特征。虽然自由主义的人道主义被正确地当作一种准宗教，而不能被认为是反宗教的，可是科学主义和马克思主义却是反宗教的明显例子。当科学主义和马克思主义这类世

---

① 见本书第13章"现代思想对宗教的挑战"。

俗主义形式只被看作准宗教时，那就存在着这种可能性：不把宗教与这些世俗主义形式的冲突视为一个存在性问题，而把它看作一种历史—文化性现象。但当这些世俗主义形式被视为反宗教势力（实际上确实如此）时，对宗教徒来说，它们与宗教的冲突就成为一个存在性的问题，成为一个必须把自己的信仰作为赌注，押在其上，而不知它是否站得住脚的问题。当世俗主义的各种反宗教形式只是被理解为准宗教时，那么当前各宗教的冲突（即面临反宗教势力攻击的冲突）的真正意义就不足以得到本质上的理解。只有意识到当代反宗教势力对宗教的这种攻击，才能从总体上体验到敞开着的神圣性，并超越种种反宗教原理而证明宗教存在的理由。在我看来，当前形势要求宗教本身间的对话，就要不断提到各种反宗教势力及其反宗教原理。因此，我们今天不能也不该当观察着的参与者，而要当深刻的存在性的自负责任的参与者。

8.2 上帝之国与涅槃

就谋求基督教与佛教的对话而言，蒂利希比过去和现在的任何基督教神学家都更为公正、更具正确观察事物关系的能力。他明确否定基督教是十全十美的宗教，适当地把同基督教处于恰好对立地位的佛教视为一种有活力的宗教。在这方面，他所采用的方法是一种动态类型学。在这动态类型学的方法中，基督教与佛教的地位被置于人的所有宗教生活或神圣体验中的对立两极。在蒂利希看来，基督教的极性因素是社会—伦理因素或应然的神圣体验；佛教的极性因素则是神秘因素和本然的神圣体验（第58页）。由此出发，蒂利希按它们的终极目标

或控制性符号对上帝之国与涅槃作了对比，展开了基督教与佛教之间的对话。他认为这些符号后面的本体论原则是参与和同一；源于这些本体论原则的伦理结论则是爱(agape)和慈悲(compassion)；结果，它们对历史的态度一方是革命的，另一方则是超脱的。他的研究是洞察入微的，也是非常有争议的。不过，他用同一、慈悲和超脱等词来描述与基督教相应原则对立的佛教原则——涅槃，并未完全摆脱基督教的色彩。

就提出这两大宗教的终极目标作为讨论的起点而言，蒂利希提出了下述终极目标："在基督教，每个人和每一事物的终极目标都统一于上帝之国中；在佛教，每一事物和每个人的终极目标都实现于涅槃中。"(第64页)在基督教的终极目标中，"每个人"优先于"每一事物"；在佛教的终极目标中，则是"每一事物"优先于"每个人"。基督教里的每个人和佛教里的每一事物都用斜体标出。这似乎意味着在基督教上帝之国的符号中，人在与事物的统一上被认为优先于物，因此这个符号是人格化的；而在佛教的涅槃概念中，物在与人的融摄中则被认为优先于人，所以这个符号是超人格的。这个假设的涵义看来为蒂利希对参与和同一、神对人的爱和慈悲等的讨论所证实。如果我对此没有弄错的话，那么应当说蒂利希忽视了涅槃的辩证性质的重要方面。

诚然，如在"一切众生悉有佛性"或"草木国土皆能成佛"这类著名的佛经词句中所看到的，佛教经常强调物的圆满，而不提到人。此外，佛教并未在性质和解脱方面给予人比其他生物和非生物更特殊或更优越的地位；而基督教，正如《创世记》故事所显示的，指派人类承担起支配其他一切创造物的任务，而且唯独人才具有上帝的形像，人与其他创造物不同，通过这上帝的形象能对《圣经》作出直接反应。但是，佛教里所谓物的圆满又怎样理解呢？它能离开人的认识，仅仅作为一个客观事物而发生吗？

不。只有在人达到圆满时(而且是与此同时),物才能达到圆满。若无人的圆满及对此圆满的认识,物的圆满简直是不可能的。所以每一事物和每个人在其中圆满的涅槃,并非一种客观可见的状态——蒂利希把涅槃称为"超凡脱俗的福乐状态"(第68页)——而是一种顿悟或**主体性**的证悟,每一事物和每个人都在其中如其本然得到认识。换言之,涅槃就是一种存在性真**我**的个人亲证,这存在性真**我**即为常人的自我及其相应世界的终极基础。只有通过个人的亲证,通过对**无我**的领悟,才能获得涅槃。在这意义上,佛教亦把人类放在优先于其他事物的位置上。因此,涅槃不只是超个人的,同时也是个人的。果真如此,佛教何以要强调万物的圆满呢?

在佛教中,被认为人类根本性问题的轮回(即生死流转),被理解为只有在它被作为一个比生死问题更具普遍性的问题而解决时才能完全被消除。只有在它被作为一切有情所共具的生灭问题的一部分,或更根本地被作为有无问题(为一切有情和非有情共具的无常问题)的一部分时,轮回问题才能得到解决。这意味着人类生死问题尽管在佛教里是根本的,但它只有在不仅作为人界中的生死问题,而且也作为生灭问题,或最终作为本体论上的有无问题时,才能得到处理和消除。除非是从人类存在的根本上克服为一切存在共具的无常,特殊的人类生死问题就不可能得到彻底解决。这就是佛教要强调在涅槃中万物圆满的原因。但是,有无问题(无常问题)虽然为包括人在内的一切存在所共具,只有通过独具自我意识的人,才能被认识为如此并设法消除之。因此,即使人可以轮回诸道,佛教仍强调必须在获得人身时进行修证。①

---

① 见本书第2章"道元论佛性",第44页。

总之，佛教的涅槃是人存在性真我的实现，在这实现中，而且只有在这实现中，包括人自身的万事万物才能按各自特性同异不二地圆满无碍。这蕴含着下述两个特点：第一，在涅槃中每一物和每一人都是平等的，通过人的证悟而物我合一，这是先于物人差别的本体论基础；第二，在涅槃中每一物和每一人的圆满都是各各分殊地实现的，而且比前更判然分明。由于涅槃不是一个客观可见的状态，而是人对主体与客体、自我与世界的终极本原的证悟，涅槃的这一辩证性质是可能的。

大乘佛教严厉地批评没有区别性的万物一体是一种虚假的平等或虚假的同一。纯粹作为对区别性否定的平等，不能称作真正的平等。作为终极本原的单一平等（例如主神、上帝、自有者或不管什么名称），如果它是实体性的，那就决不可能是真正的平等，因为在此意义上的平等依然牵涉到从而受制于一种差别性，就是在实体性的一同参与那一实体的诸事物之间的差别性，相反，在非实体性的一中，事物并不参与一，而是通过与那个非实体性的一的动态同一而得到彻底的圆满。在其中，万物毋需消除各自的特殊性和差别性就实现自己。只有在这非实体性的一中，才能有真正的平等。这个真正的和动态的平等，佛教通常表述为“异同相即，平等不二”。这就是实现一的涅槃的动态结构。它是非实体性的，是对否定差别性的实体性一的否定。平等的这种辩证结构，可以用涅槃来存在性地获得，因为涅槃不是一种静止的“状态”，而是轮回与涅槃的动态的非实体性统一的实现。

这使我们进入大乘佛教论涅槃的另一重点。在其漫长的历史中，大乘佛教总是既强调“不住生死”，也强调“不住涅槃”。如果人们住于超脱生死的所谓涅槃，那就只能说他尚未摆脱执著（对涅槃的执著），他就依然受制于涅槃与生死的区分。而且，他

只关心自己的解脱，忘却了陷于生死流转中的其他人的痛苦，那就只能说他依然是自私自利的。大乘佛教基于菩萨观念，批评并反对把涅槃当作对生死的超脱；并教导说，真正的涅槃是通过否定或超越"超脱生死的涅槃"而返回到生死。故在大乘意义上，涅槃尽管超脱了生死，却就是通过完全返回到轮回本身而认识到轮回之为轮回，无余无欠。这就是大乘佛教常说真正的涅槃就是"生死即涅槃"的原因。这一似非而是的说法再次建立在真正涅槃的辩证性质上，从逻辑上说，这就是否定之否定（即绝对的肯定）或超越之超越（即绝对的内在性）。根据大乘佛教，真正的涅槃就是智慧（prajña）与慈悲（karunā）的现实根源。说它是智慧的根源，是因为它完全摆脱了分别心的束缚，能毫无阻碍地看到万物的独特性和区别性。说它是慈悲的根源，是因为觉者本身返回轮回，无私地关怀着陷于生死流转的一切众生的解脱。

为恰当地评论蒂利希书中"基督教与佛教的对话"一章，以上关于涅槃涵义的说明是必需的。我们若想推进这两大宗教的对话，并给予适当的中心和方向，这种说明也是不可缺少的。在大乘佛教里，把超越区别性的万物一体批评为一种虚假平等，并反对单纯超脱生死的涅槃，这是大乘的核心观点，大乘佛教藉此把自己与上座部佛教区分开来。但是，这些观点常为西方学者所忽视。读者根据以上略加说明的涅槃涵义可以看到，蒂利希对佛教的涅槃、同一、慈悲和超脱的讨论多少有点歪曲了它们的真正含义，从而不能达到基督教与佛教对话的堂奥。尽管如此，他的工作还是应该受到高度赞扬的。

8.3 个人的与超个人的：参与性与同一性

关于他的“基督教与佛教的对话”，我想就以下几方面阐述一下我的看法。

1. 蒂利希在提到上帝之国与涅槃时说：“基督教的**终极**可以个人的范畴来表征；佛教的**终极**则以超个人的范畴来表征，如‘绝对无’。”(第65页)这是一种基于基督教“个人的”或“个性”范畴的观点。作为佛教**终极**的涅槃或绝对无，当然不是个人的，而是超个人的。但这超个人并不意味着是“个人”的反面概念“非个人”，而是意味着超越了人与自然、个人的与非个人之间的区别，它能使个人的和非个人的各自本质都完满实现。传统基督教关于上帝的学说自有者，即使是超个人的，也不与佛教的涅槃同义。自有的上帝，超越了本质性存在与存在性存在、有限与无限①以及某种意义上的有与无之间的对比。但是，自有的上帝不像作为绝对无的涅槃②，在彻底超越有无二元性上还没有达到这样的程度，即根据这种超越，有和无完全被认为同样是人生的富有意义的表达方式。自有的上帝并未真正体现出蒂利希所描绘的“创造的”和“深奥的”③二元性的辩证功能，一种内在于一切存在物中的特征。再则，超个人的自有者并没有允许自然(非个人的)和人(个人的)平等地实现它们各自的本质。

---

① 保罗·蒂利希：《系统神学》，第1卷(芝加哥，伊利诺伊：芝加哥大学出版社，1951年)，第236—237页。

② 绝对无的英文对应词non-being或nothingness并不完全表达出原义，它的逻辑结构是：绝对的否定(否定之否定)即绝对的肯定。见第5章“非存在与无——东西方关于否定的形而上学性质”。

③ 保罗·蒂利希：《系统神学》，第1卷，第237页。

在这方面，必然产生如下问题：如果超越了本质性存在与存在性存在、有限与无限、有与无之间对立的**终极**，不是被理解为绝对**无**而是自有者，那么**终极**岂不因为其没有完全摆脱二元性而仍然有点对象化吗？这**终极**岂不是基于一种无意识中假定的、隐密的、最不可能的臆测上吗？岂不是最后又把重点给予任何一种二元论的正的一极上吗？倘若是这样，岂不是说蒂利希意义上的**终极**并非真正的**终极**吗？

2．关于在上帝之国和涅槃这些符号背后的本体论原则，蒂利希说"参与"即为上帝之国符号背后的本体论原则，"同一"则是在涅槃符号背后的本体论原则。根据这种观点，他说："人以个体身份参与上帝之国。人在涅槃中与万物同一。"（第68页）对蒂利希来说，个体化和参与处在一种对立张力的相互依存关系中。"没有参与就没有个体的存在，没有群体就没有个体的存在"。[①]在上帝之国中，个体化和参与都在这两极性上达到其终极形式。这就是《圣经》的人格主义和基督教伦理的基础。

然而，这岂不是说个体化的真正的向导要素并非是参与，恰恰是同一吗？无论参与可能具有什么样的辩证性质，它在本质上无法免除其"片面性"或"相对性"，因为参与者依然似乎处于他所参与的东西之外。只要情况是这样，个体化就不能完全实现。确实，没有同其他个人的遭遇和参与，任何个人都不可能使自己实现为个人。然而，由于参与的"片面性"或"相对性"，通过参与而实现的个体化不可能是完全的个体化[②]，尽管这样一种作为交流的个人的根本关系，可以通过因参与而实现的个体化而很好地建立起来。在蒂利希看来，在基督教里，"上帝既是个体

---

① 保罗·蒂利希：《系统神学》，第1卷，第176页。

② 佛教的观点是，真正的个体化必须是同一的和非实体性的。见本书第1章"禅不是一种哲学，而是……"，第25页。

化的原则，也是参与的原则”。①作为个体化之对立原则的参与，对于基督教是必要的，因为上帝是实体性的“自有”，而不是非实体性的“绝对**无**”。但是，个体化原则不能通过作为“自有”的参与原则而完全彻底实现，只能通过作为“绝对**无**”(涅槃)的同一原则而完全彻底实现。同一，作为一种本体论的绝对**无**原则，既不是单纯否定个体性的那种同一；也不是在诸如上帝、自有、实体(斯宾诺莎)、无差别性(谢林)之类**终极**的一中的同一——恰如涅槃中的平等，既非单纯否定差别性的平等，亦非在作为实体性根据的终极的一中的平等。因此，作为涅槃的一种本体论原则，不是与实体性的一同一，而是与绝对**无**同一。所以，在这个意义上的同一涵摄一切，而这是通过个体化的同一而完成的；在与实体性的一的同一中，由于泯除了差别性，个体化不能完全实现。如果大家还记得前面所讨论的涅槃，这就完全可以理解了，涅槃不是一种可客观地加以观察的状态，而是人的证悟，在这证悟中，包括他本人在内的万事万物皆如其本然地各别和平等地被认识。在涅槃中，同一即是个体化。

蒂利希在与一位佛僧交谈中说：“只有当每一个人都具有他自己的本质时，共同性才是可能的，因为共同性以分离为前提。你们佛教朋友有的不过是同一，而不是共同性。”(第75页)对此我不得不提出下列问题：只要上帝和自我都被理解为实体性的，那么基督教所理解的共同性和分离不都是不完全的么？那岂不是说，基督教所理解的共同性和分离的辩证性并非真正是辩证的，从而不能达到终极**实在**的核心么？正是在“证涅槃者”于绝对**无**中与万事万物融摄时，才产生佛教的共同性，在这共同性中，万事万物皆具有完全的分殊，从而又是完全相对的。

---

① 保罗·蒂利希：《系统神学》，第1卷，第245页。

3. 在这方面，让我提一下佛教的石园，蒂利希把它称为“同一原则的显著的表达方式”，但不幸的是带有些误解。他把他所闻的关于石园的说法描绘为：“这些排列得意味深长的石头处于一种神秘的全在状态，它们既在此处，同时又在宇宙的任何地方，它们此时此地的特定存在是无实然意义的。”第(70页)佛教徒更正确地则应说：“这些排列得意味深长的石头既在此处，同时又在宇宙的任何地方”，这并非在一种神秘的全在状态，而是在涅槃的另一种表达方式**空**(Sūnyatā)之中。这个为白沙覆盖的空园表示**空**，与绝对**无**同一。然而，真正的**空**恰如真正的涅槃一样，绝不只是空，即作为诸有的丧失或否定的空。真**空**——作为对相对意义上的空与实之否定——是一种积极的和创造性的**空**，万事万物处于空中才得以按其特殊性存在和活动。这里提一下也许是有益的，**空**就如涅槃一样，并非一种状态，而是一种“证悟”。散处白沙上的形状纷殊的石头，无非是使万物如其本然存在和自由运作的真**空**的自我表现。每块石头不仅是具有特定形式的某物，而且通过赋形，是超越任何形式的真**我**的平等不二的自我表现。完全可以说“这些排列得意味深长的石头既在此处，同时又在宇宙的任何地方”，因为此时此地在空园里的石头，既是它们自身，同时又是超时空的真**空**的自我表现。假如“它们此时此地的特定存在[是]无实然意义”的话，那么白沙园将呈现出一派死寂的空无，这正是大乘佛教，特别是禅宗，所严厉批评的一种虚假平等或寂灭的虚无。正是存在于空园里的这些石头，既平等又独特地显示了真正的深邃，真**我**的创造性的深邃；作为证得绝对无的真**我**，在万事万物的同一性和个体化上把它们含摄周遍。

总之，佛教的石园不是一种自然神秘主义的产物，更不待说不是有神论的神秘主义了，它是领悟到**空**即人之真**我**的创造性

表现的产物。一个参观者也许会为观察到这一点而受到强烈的感染，他会为表现于和作为一个石园的空所吸引，但即使这空还没有被这个参观者有意识地认识到，它依然是存在，亦即真我的根源。

8.4 爱、慈悲及其他

4. 在“基督教与佛教的对话”中，顺着上述见解中的基本线索，蒂利希进一步讨论了爱和慈悲，一个是基督教的社会人际关系的伦理原则，另一个则是佛教的社会人际关系的伦理原则。他也讨论了它们在对历史的态度上，基督教革命的性质和佛教超脱的性质的问题。我希望现在毋需详加讨论，就可以知道他对佛教的慈悲及佛教对历史“超脱的”态度这种见解没有获得要领。对此，让我提几个问题，并对此附加一些短评。

在宗教对待人、社会和历史的态度上，变革社会和个人结构的意志真有绝对的必要吗？就人类处境而言，这种对正义的先知式探求真是宗教活动中一项不可或缺的要素吗？一种宗教难道能通过将自身基于以一种革命力量进行变革的意志来证明它对人类社会—历史实在的反应为正当吗？这种变革的意志，或对正义的先知式探求，即使建立在爱的基础上，会不会毕竟违其初衷，引起或曾经引起人类历史上一场新的无止歇的斗争，从而陷入一种“恶无限”(Schlechte Unendlichkeit)吗？在基督教的末世论[1]中，难道就没有一种视觉上的幻觉吗？基督教的变革意

[1] 末世论(eschatology)，基督教神学课题，讨论人和世界的结局，认为到世界的末日，上帝要审判一切活人和死人，这时一切善人将得永生，一切恶人将下地狱。——译者

志无论怎么可能是起源于爱，但归根到底它不是从内部而是从外部来接近并努力变革他人、社会及历史结构的，就爱本身的性质言，这岂不是一种退堕的运动吗？这样岂不是必然要产生新的改善，也要产生新的冲突吗？

按照蒂利希的理解，佛教的“慈悲”是“一种一个自身本来可以不受苦的人因认同于其他受苦者而受苦的状态。他既不以“尽管”的态度去接受他人，也不试图转变他，而是通过认同，受他正受着的苦”（第71页）。与这种理解恰恰相反，在真正的佛教大悲（mahākaruṇā）中，即使一个人可能深处于苦中，他也“不苦”，因为他通过自我之死已与绝对**无**合一。但这并不意味着此人对苦懵然不觉。相反，他现在第一次能真正与别人“同苦”——这就是“慈悲”的涵义。因此，不管一个人实际上可能多么苦难深重，通过对苦的空性或非实体性的领悟，他就不会为苦所烦扰。另一方面，通过在悟到绝对**无**或涅槃的基础上与他人的根本认同（他人也必须在其本质上回到和领悟绝对**无**或涅槃），人就可以与其他受苦者共同承受痛苦。在一种意义上，我们不接受那仍然耽于自我的执著，尚未回复到并证悟绝对**无**的他人。但与此同时，基于对绝对**无**即“同异不二”原则的认识，正因为这耽于自我执著的他人尚未回复并证悟绝对**无**，我们完全接受这些人。在佛教的慈悲里，并非“尽管”他自私“仍”接受他，而是“正因为”他的自私才接受他，因而通过对绝对**无**的证悟，深化并超越了这“尽管……仍”的立场。在绝对**无**中，每一个人，包括他自己和万物，都能同样和各自从其生存的根基出发完全自由地运作。

完全可以说，通过先知式的批评和基于神的公义的“变革意志”而建立的基督教信仰的“尽管……仍”的性质，在人类社会和历史的领域里作为一种积极力量发挥了作用（如“战斗教会”和“凯旋教会”这些名词所表示的）；而在佛教认识中的“正因为”的

性质，通过消除，改变别业(personal karma)和共业(collective karma)，作为在一切社会和历史层面下运行的稳定因素发挥作用。不过，我恐怕基督教信仰中的“尽管……仍”的性质既会缓和，也会增强人们中的紧张，甚至在它加强协调时，也会发生新的冲突，从而陷入一种恶无限中。另一方面，关于佛教认识中不加拣择地容受万事万物(甚至社会的和历史的罪恶)的“正因为”性质，由于陷入一种虚假的同一性，将始终存在对世界抱漠然态度的危险。

然而，我认为必须提出一个更为根本的问题：在世俗主义起作用的相同层面上直接抵抗攻击和挑战，对于一种宗教来说，是否为它对世俗主义作出反应的唯一正当的途径？是否佛教与其他东方宗教只是由于缺乏基督教所持的抵抗形式，就应马上被断定为完全无力用任何方式来改变人的社会结构和心理结构吗？宗教对世俗主义本身究竟应抱什么态度？这一问题把我们带到评论蒂利希“基督教—佛教对话”的终点，即这两大宗教对“神圣”性的理解。这个问题也与我们正在评论的此书最后一章“基督教根据与其他世界宗教的冲突判断自身”，尤其是基督教关于评判自身及一般宗教的标准的主要观点紧密相关。我将另外讨论这一问题。

9 自我觉悟与信仰——禅与基督教[1]

在过去十多年中，禅与基督教之间的对话已经变得越来越认真和引人注目。躬与其事的我们为此进展而欢欣鼓舞，因为我们认为，这种对话对增进东西方的相互理解是完全必要的。

为使这种对话有效和富有成果，我们必须非常坦率、开诚布公和真诚。坦率地讲，我以为与其阐明基督教与禅之间的相同处，不如指出两者间的差异更有必要。因为，这对旨在阐明这两种宗教之异同的对话来说是十分必要的。指出基督教与禅宗之间的相同处相当容易，因为两者本质上同为宗教。所以存在某些相同处是很自然的。但是，强调相同处虽然重要，却不能必然地创造出新东西。相反，如果恰如其分地揭示其差异，则能促进和刺激相互理解，鼓舞这两种宗教进一步探求自身的内在发展。我在这次谈话中把重心放在差异上，希望不至于被认为从禅宗的观点反对或排斥基督教，或专横地把禅宗置于基督教之上。我的观点是要达到一种真正的和有创造性的相互理解。不过，我对基

---

① 本章是作者1974年9月在东京NCC研究中心组织的关于禅宗与基督教传教士的讨论会上所作的讲演和讨论的记录。

督教的理解是非常肤浅和有限的，希望诸位多加指正，我的讨论完全接受诸位的批评。

为使将要讨论的课题，“自我觉悟与信仰——禅与基督教”，简洁明瞭，我将试图比较基督教与禅之间的几个中心主题：

基督教：	上帝	信仰	拯救
禅　宗：	无	悟	自我觉悟

基督教与禅宗之间的差异，可以用上帝—无、信仰—悟、拯救—自我觉悟的对比加以阐述。

一位禅师曾说：“‘佛’之一字，所不喜闻。”中国唐代禅师临济说：“逢佛杀佛，逢祖杀祖……始得解脱，不与物拘，透脱自在。”你们从这些话可以理解到，禅宗反对或拒斥佛的概念，强调非佛或无佛的观念。因此在这一意义上，禅宗不是有神论的，而是无神论的。

有一个著名的禅宗话头：“万法归一，一归何所？”禅宗并不以超越任何特殊性和二元性形式的一为终极，而是以这一问题为出发点：一归何处？这里强调的是甚至连一都必须放弃。禅宗不仅超越了二元论，而且也超越了一元论和一神论。其本质是“不执一”。超越这绝对的一，意味着归于**无**。绝对的一必须转为绝对的**无**。

在禅中，认识到绝对**无**，就是认识到人的**真我**。因为认识到绝对**无**，展现了人**主体性**的最深基础，它超越了包括所谓神人关系的任何形式的主客二元性。只有认识到超越任何形式二元性的绝对**无**，才能开悟。这不是对神的仁慈的信仰，也不是依赖外在神力的拯救，而是**自我觉悟**——**真我**的**自我觉悟**。在对绝对**无**的认识中，**真我**悟到了自己。这个**自我觉悟**，不是在将来某时或

在你之外某处去寻求的东西，而是你本来具足，当下现成的。假如这悟是在你之外或在将来被寻求的东西，这所谓的悟就不是真实的。它就不是绝对**无**，而无非是超出此时、外于此地的、将被认识的某种有。所以禅总是强调，你本来就在悟中。你已与**自我觉悟**不可分离。

另一方面，假如我没有误解的话，对上帝绝对的唯一性的肯定，在基督教的思想中被认为是当然的。当一位犹太教的律法学家想知道耶稣是否与《圣经》教义一致时，他问耶稣什么是律法中最大的诫命来试探他，耶稣在回答时引述《旧约》中关于尽性、尽意、尽力去爱上帝的话，并提及经典性的《圣经》自白书："以色列阿，你要听：主，我们神，是独一的主。"① 那律法学家对耶稣说："夫子说，神是一位，实在不错。除了他以外，再没有别的神。"② 在基督教中，上帝是独一无二的、活生生的神。他是父亲、创造者、宇宙和历史的审判者和统治者。

禅宗为什么不接受这唯一、绝对的神，相反却强调**无**呢？禅宗强调绝对**无**的教义基础是什么呢？如所周知，佛教的基本概念之一是缘起。它的梵文名词pratītya-samutpāda以不同方式被译为"缘起"、"联系"、"相关性"、"互为起始"、"互为原因"等等。佛教的缘起观指出，任何事物都毫无例外地依赖于其他事物。不存在任何独立的或自存的事物。这一观点通常这样表达："此有则彼有，此无则彼无；此生则彼生，此灭则彼灭。"这里的"此"与"彼"是完全可以互换的，并且是相互依赖的。这一观点不仅适用于宇宙内的一切事物，而且必定适用于宇宙之外的一切事物。它也同样适用于内在性与超越性、人与神之间的关系。

---

① 《马可福音》，第12章，第29节。

② 同上书，第32节。

基督教宣称一切人在上帝面前平等。所以人全体应该是互相关联并互相依赖的。但上帝并不依赖人，而人却必须依赖上帝。所以我们能以充分的理由说，只有上帝存在时，世界才能产生。当上帝不存在时，世界就不复存在。然而，这是否可以说：当世界存在时，上帝才开始存在呢？或者说，当世界不存在时，上帝也就不再存在呢？至少，这后一句话在基督教思想中是不可能的。没有上帝，世界不可能存在；但没有世界，上帝却可能存在。因为上帝是自有的神，上帝可以，或就是不依赖于任何其他事物而独自存在。

针对基督教这一基本观点，禅宗可以发问：上帝怎么能够自有呢？上帝自有的基础是什么呢？上帝对摩西说："我是自有。"像博门(T.Boman)博士和艾里格(T.Arıga)博士这样的神学家说过，希伯来词"hāyāh"是"éhyeh"(Iam)的词根，它并不单单指是(to be)，而且也指成为(to become)、活动(to work)、发生(to happen)。因此上帝的存在就是他的活动，反之亦然。关于上帝存在的这一动态特征，强调了他的独立性。他的存在不能用缘起来理解。

从佛教的观点看，这一自足的上帝概念是极不充分的，因为佛教徒看不到这唯一的和自足的上帝的本体论基础。佛陀反对传统的《奥义书》把梵看作宇宙终极力量的观点，并宣称万物都是转瞬即逝、没有任何东西是永恒不变的，原因也就在此。万物瞬息变幻的观点，与缘起观不可分割地结合在一起。因此，从这一观点出发，我们可以再次发问：唯一上帝的基础是什么？我们怎么会接受唯一上帝为宇宙和历史的统治者？基督徒可能会以强调信仰上帝的重要性来回答这一问题，这信仰无非就是"所望之事的实底，是未见之事的确据"①。

不过，在讨论信仰的概念之前，我必须回到基督教关于上帝

的概念上。如果我没弄错的话，在基督教里，上帝作为一个活生生的神的真实性，比作为一个唯一的真神的真实性更为明显。作为一个活生生的、人格化的神，上帝通过福音召唤着人，人必须对他的福音作出回应。这样，人神关系就是我一您(I-thou)的关系。

这种我一您关系，在耶稣基督中得到最深刻、最明显的实现。耶稣是人与神之间的中介。他具有本体同一②的性质，内在性与超越性在此被整合为一个二律背反的统一体。因此，耶稣基督可以说相应于佛教相互联系或互为原因的观点。佛教徒毫无疑义把耶稣视为佛或觉者。通过死亡，在他身上明白无误地实现了新的生命。

但是，根据信仰的观点，基督教关于我一您关系的观念，虽是相互依赖和相互联系的，却不完全是对等的。怀着对耶稣基督的信仰，基督徒相信，我们若与他同死，就必定与他同活。所以基督徒参与了耶稣基督的死亡与复活。他是救世主，我们是得救者；他是救赎者，我们则是被救赎者，这一关系不能倒过来说。

在信仰中，耶稣基督和我，说到底并非处于相互依赖的因果关系中。因为在基督教里，人们深切地认识到自己罪孽深重，人生短暂有限。信仰耶稣基督，与认识到人的罪孽深重紧密相连。对基督徒来说，死亡不过是"罪的工价"。根据基督教这一观点，禅宗"遇佛杀佛……始得解脱"这一说法，恐怕是可以被认为渎神的。禅宗关于人本来就是佛或觉者的说法，也可以被认为是傲

---

① 《希伯来书》，第11章，第1节。

② 本体同一(Homooūsios)，基督教神学中基督论术语，指耶稣基督与上帝圣父的本体是同一的；认为耶稣基督虽降世成人而具有人性，但同时仍具有神性，且其神、人二性密切结合为一个位格，即上帝的第二位格圣子；上帝三个位格的本体则是同一的。——译者

慢自负或自欺欺人的。而且,佛教徒只是在短暂无常的意义上认识到人的有限性,看来也是非常不充分的。

不过坦率地讲,根据禅宗的观点,基督徒在罪孽深重的意义上认识到人的有限性,从而通过耶稣基督才能得救的观点,看来完全不足以达到终极实在。人在罪孽深重意义上的有限性,真能通过信仰而完全得到克服吗?我们的死亡和罪可以得到救赎,这一信仰和希冀的基础又是什么?人的有限性,就是那种可藉信仰而克服的有限性吗?对禅宗来说,这些问题意味着人的有限性是如此深刻和根本,它根本不可能通过信仰来克服,甚至也不可能通过外在神力的活动而克服。因此,必须认识到绝对无。

让我通过对善恶问题的考虑,进一步展开这一问题。在一般佛教和特定的禅宗中,善与恶如同其他任何事物一样,都是相互依存的。没有离恶之善,也没有离善之恶。怎么可能有离恶独存之善呢?在佛教里,善与恶完全是相互依恃的。不存在扬此抑彼之事。

听众提问:假如你已开悟,这本身岂不就是善高于恶了吗?

答:悟并非是有别于恶的那种相对意义上的善。悟就是认识到先于善恶二元对立的我的存在。

问:但那种认识本身就是善的,是否我们谈话的用词各不相同?

答:当你说那种认识本身就是善时,你是根据什么观点来讨论善恶的?恐怕你一开始就从二元论观点来谈论善恶的。善并不优于恶。善优于恶是道德上的诫命,而不是人的真实状况。以人来说,善恶具有同等的力量;我不能说我的善强于我的恶,虽然我应该努力用

我的善去克服我的恶。佛教徒亦具有保罗的思想，我们越是努力行善，我们就越是意识到自己身上的恶。我们生命中这一善恶两难困境是非常深刻，不可能用善的力量去解决的。在对至善的上帝的信仰中，这一两难困境被认为可以希望的形式在将来得到解决。但是，这不是在当下彻底解决这一困境，而是把解决推到无穷尽的将来。这一善恶两难困境是如此地根本，纵然到将来我们也无法逃避。这并非说我具有善恶的两难困境，而是说我就是这两难困境。这并非说我具有歧疑，而是说我就是这歧疑。正是在这对善恶两难困境最终和最深刻的认识中，我的自我结构崩溃了，我终于认识到我既非只是好，亦非只是坏。我不好也不坏。我什么也不是。然而这种认识并不消极，而是积极的，因为圆满证到**无**时，我们得以从善恶、生死的两分法中解放出来。我们此时悟到先于二元性意识的自己的真实本性。这就是禅宗常要求我们见自己"本来面目"的原因，因为这一本来面目先于任何善恶分别。悟正是使人彻见他的"本来面目"。

回到我的讨论上，实事求是地说，我无法以善的力量去克服恶。这不仅适用于非宗教的人文领域，也适用于超验的宗教领域。善恶两难困境之所以如此强烈和彻底，是因为善恶相互依存，都具有同等的力量相互否定。所以，即使通过信仰至善的上帝，也不可能克服这一困境。如果上帝是至善的，那么人和世界中恶的起源又是什么呢？

蒂利希说："对上帝来说，征服恶不是靠毁灭，而是不去实现。恶是在有限的世界中实现的，而不是在无限的存在基础上，

即在上帝身上实现的。"①这意味着恶的现实性决不在上帝身上，但恶却作为一种可能性留在上帝身上。我想，这可看作关于恶之起源的一种神正论。②上帝创造了万物，但他并不对邪恶的现实性承担责任。因此，在基督教中，说在永恒中恶被降低到仅是可能性时，善恶的二元对立就被征服。基督教这一观点，恐怕是一种虚假的无限。把恶的问题从现实性转到可能性，从一段时间转到永恒，却没有一个确定的解决。

你要不受制于善恶二元论，只要认识到你就是这善恶的两难困境，你自己就可当下立即实现这一点。一旦你彻底认识到你就是善恶两难困境，就可以突破这一困境，而臻于无善无恶的见地。因而从禅宗的观点来看，根本点不是信仰上帝，而是证**无**，悟到人真实的本性。这是佛教的缘起论必然产生的结论。不仅是善恶，就连生死、神人都是相互依存的。所以，为了证得我们自己真实的本性，得到自我觉悟，一旦佛被理解为超出人之外的东西，那就必须被"杀"。

虽然对照了禅与基督教的差异，我要强调：说禅宗建立在**无**的基础上，而基督教则以上帝的存在（与无相反）为基础，那就未免失之过简。果真如此，那么禅与基督教就毫无共同之处了。

根据我的理解，当基督教强调唯一的上帝是宇宙和历史的主宰，他是至善和永恒的生命，能够克服死亡和邪恶等时，这就不只是一个本体论的问题，而毋宁说是一个价值论的问题。在基督教里，最重要之点不是有和无的问题，而是我应该做什么样人的问题。正义的观念非常重要，尽管正义必须作为爱的一个方

---

① 《东西方对话——保罗·蒂利希博士与久松真一博士对话》，《东方佛教徒》，第5卷，第2期（1972年），第115页。

② 神正论（theodicy），基督教神学中关于道德论的一种观点，认为神虽容许罪恶存在，但仍无伤于其神圣与正义。——译者

面才能实现。基督教的爱的观念中总是包括正义的观念。没有正义，也就没有真正的爱。在这一意义上，“应当”或“神圣的诫命”是重要的。当基督教徒信奉上帝为唯一、自有的神时，并不是因为他首先是唯一的神，而是因为他是主宰全宇宙并要求人服从他命令的人格神。在佛教中，特别是在禅宗中，“应当”所表示的正义观念，非常缺乏，至少是非常淡薄，而有无、生死的观念，却是非常强烈的。

基督教关于唯一上帝的观念，不应该只是从本体论上来理解，也应该从价值论上来理解。那么，基督教对唯一尊神的信仰，与其说是关于上帝存在的本体论问题，不如说是关于正义和爱的问题。在这一点上，禅对基督教唯一上帝观念的批评，是基于佛教的缘起论，未必击中基督教的要害，也不公允。

在禅宗和基督教中，本体论和价值论这两方面都是密不可分的。但在禅宗中，关于有无、生死这一本体论问题，远比善恶问题更为重要。相反，在基督教中，善恶问题则比存在与非存在问题得到更大的强调。

因此，我们可以试划两条线，从禅宗及其对无的本体论见解，到基督教在价值论上强调上帝之“应当”的信仰之间，可以发现其中的交叉点。见图9.1。

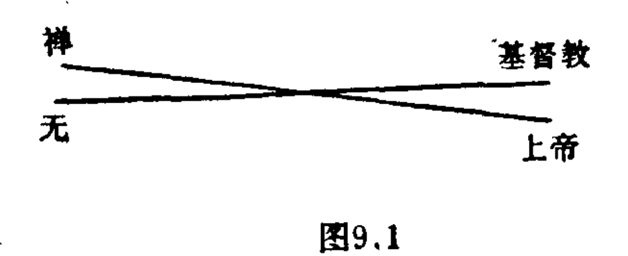


图9.1

禅宗的优点，在基督教中就成了缺点；反之亦然。基于对这些各自优缺点的认识，我们必须进入对话。

讨 论

布雷女士：我有一个非常实际的问题：禅宗是如何处理人们内在的有罪感以及赎罪或宽恕的明显需要的？

阿部教授：佛教可能没有和基督教相同的有罪感，不如说具有一种苦、业感。人生是苦，这是佛教以及禅宗的基本认识。

土井教授：能否说这罪包含于苦与业的感受中？

阿部教授：是的，您可以这样说。在佛教里，苦被理解为生、老、病、死等不同形式。从根本上说，这是人的一个本体论问题。罪看来更多地关涉人际间的道德关系。在佛教里，它并不像基督教那样具有决定性的意义，即使并不把它排除在外。

布雷女士：这次讨论会上三次演讲的三个主题，屡屡用到"禅宗"一词，但"佛教"一词却从未出现在这些讲演的题目中。禅宗与禅佛教的关系是什么？您是提及佛教的第一个人。

阿部教授：经常有人问起禅宗是不是佛教的一种形式。我的回答：是，同时又是否。从历史上说，禅宗是佛教的一种形式；它产生于中国，并进一步在中国、朝鲜和日本与其他各种佛教形式并肩发展起来。所以禅宗可说是佛教的一种形式——禅佛教。但是，禅宗又有点超越佛教，因为它不是建立在任何佛教经典的基础上，而是直接复归到一切佛教的根本源泉——悟——中。这是禅宗教外别传的基本特征之一。在这一点上，禅宗与所谓传统佛教是有些区别的。

土井教授：在日本有这么多的佛教宗派。当您将禅宗与净土宗作比较时，您也许会发现，它们之间的差异，有如在基督教教义中一位论派①与五旬节派②之间的差异。

德韦尔特神父：我在研读佛教时，始终感到困惑不解的是**无**的概念。正如在您的演讲中所说的，"人若认识到**无**，也就认识到他的**真我**"及"我就是无"。如果这在本体论上或现实生活中都是真实的话，那么讨论又有什么用处呢？如果我们是绝对的无，我们在这一生中能做什么呢？我们怎样才能改善这同样是无的社会呢？

阿部教授：您认为这自我是某种东西么？

德韦尔特神父：如您所说，为了认识自己的**真我**，我们必须认识绝对的无。那意味着我就是绝对的无。如果这是真的话，无论在本体论上还是在现实生活中，我们在这世界上的情况又如何呢？如果我们是人的话，我们人生的意义是什么呢？如果社会存在的话，我们能为这个社会做些什么呢？

阿部教授：我想反问一下：您是否认为人本身是某种东西？

德韦尔特神父：教授，我想是的！

阿部教授：那么在想您自己是某种东西的又是什么呢？

---

① 一位论派（Unitarians），亦称"反三一论派"，基督教的一个派别，产生于16世纪欧洲宗教改革运动，流行于波兰、匈牙利和荷兰等地。认为上帝不是三位一体而只是一位，故名；把耶稣看作只是一个伟大的神圣人物而不是神，不承认教会和国家有解释教义的绝对权力；声称只有《圣经》和"理性"才是信仰的根据。——译者

② 五旬节派（Pentecostals），基督教新教派别之一，产生于19世纪末20世纪初，主要流传于美国，主张继承基督门徒在五旬节接受"圣灵"的传统，故名。宣称信徒"成圣"是上帝恩宠所致。"成圣"与"因信称义"不同，人在"因信称义"以后才能"成圣"。——译者

德韦尔特神父：是我所意识到的某种存在着的东西，某个人。并且我相信，我周围的人是现实的，这个屋子是现实的，这个宇宙也是现实的。我在我心中意识到这一切。

阿部教授：具有这样一种意识的是什么呢？

德韦尔特神父：人。

阿部教授：是一般的人吗？

德韦尔特神父：是每一个人！不过很难说意识是在人的头脑里还是在人的心中——我不知道。但作为一个人，我具有那种意识。

阿部教授：正在说"我"是一个人的是谁？是什么东西具有那种意识？

德韦尔特神父：许多人都在谈论他们自己。每一个人都在谈论他自己和其他人。

阿部教授：那么正在谈论您自己和其他人的是什么呢？

德韦尔特神父：喏，这里的这位女士，那里的那位先生。我们每一个人都这样谈。每个人的人格都在思想他或她自己，并与其他人谈论自己。

阿部教授：我的问题是：那个正在谈论您自己和其他人的是什么？

德韦尔特神父：我对我自己的意识，以及与其他人的关系的意识。

阿部教授：我能否再问您一下，正在谈论您自己的意识的又是什么？

德韦尔特神父：我想说，这就是我的人格。

阿部教授：我恐怕，德韦尔特神父，当您谈到您自己或您的自我意识时，您总是把您自己对象化了。每当我问您"正在这样说话的是什么"时，您总是说那是您的意识、您的

自我意识、您的人格，等等。于是您就使您自己的意识、您自己的存在、您自己的自我对象化了并在这样一种方式中，您自己一步步后退。当您以这种方式回答我的问题时，您总是在后退，力图提出某种更内在地包含在您“自我”中的东西。然而，您真正的**自我**决不可能在这样一种方式中呈现，因为它总是站在您的呈现“的后面”，站在您的后退“的后面”。

当然，您可以把你的“自我”对象化。但一个对象化的自我，不是真正的**自我**。**真我**必须是超越对象化的真正的**主体性**。“**自我**”是不可对象化的。一旦自我被对象化，它就成了“某物”。但**真我**因不可对象化，无论如何不是“某物”，只能是超越对象化的“无”。在这意义上，“**无**”决不只是消极性的，而毋宁说是积极的，因为它指出了人进行对象化活动的根源是人们真正的**主体性**。

土井教授：这是否就是西谷启治博士所说的在总体上直接体验自我？

阿部教授：是的。它直接认识到自我之为**自我**——即**自觉到自我**。在我们的思维中，我们使万物对象化，包括自己在内，而在这对象化过程中，我们总是后退，一步步向后退去。当然，我们可以想到我们的自我，也可以想到我们正在想我们自我的自我。然而，一旦这样做，我们就永无止境地步步向后退却。在这样一种无穷后退中，我们老是失去我们的**真我**，我们真正的**主体性**。所以，这样，我们对自我以及自我对宇宙万物的关系的理解，并没有表明整体。这个理解变成了部分而不能达到**终极实在**。通过自己的思维，我们只能在它们被对象化的意义上去理解自我及其与世界的关系。为达到**终极实在**或完全理解实在，我们必须超越

思维和对象化。这就是非概念化地、直接地认识**自我**。因此关键问题是：如何才能使我们不向后退而立即把握住我们的**自我**？

为阐明这个观点，让我说得再具体些。我正站在这里，而且一定有一个我现在所站的地面。假如你要我显示我所站的地面，我可以后退一步以指出这地面。然而，那已不是我现在所站立的地面，而是我以前曾站立的地面了。为了显示我现在正站立的地面，我可以再次后退把它指出来。但这依然只是我以前曾站立的地面。我怎样才能显示我现在正站立着的地面呢？这个地面不能用后退的方法客观地予以指出。您正站立的地面并不是可用客观的方法被指出的"某物"。它决不是任何可以被对象化的东西。它是不可对象化的。故它被称作"**无**"。但它不仅仅是与有相区分的无。与有相区分的无仍是一种"有"，只不过称作"无"而已。因此，真正的"**无**"超越那种单纯的无，即仅仅与有相区分的否定性的无。它既非有，亦非无。它是真正的**无**，即肯定性的无，它双遣有无而又双存有无。它不是空无，而是作为存在和非存在的根源的圆满。存在与非存在就出自那**无**。这样，不可对象化的就是肯定性的，因为它是您当下存在的基础。它表明决不可被对象化的**真我**、真正的**主体性**，就是您的存在、您的生活、您在社会和历史中活动的根本。

打个比喻来说，您现在所站于其上的地面可以被显示了，不是通过后退而是通过前进，通过向前迈进的行动，因为这地面无非是您活动的出发点。

刚才德韦尔特神父问道，"我们能为社会做些什么？"如你们所见到的，不可对象化的"**无**"，是真正的**主体**或**真我**。它不仅是存在与非存在的根源，也是自我与他人、自我与社

会的根源。通过对**真我**的认识，人们可以在自我和他人的社会关系中恰当和积极地工作。当然，要做到这点，需要有关于社会环境和历史变迁的客观知识。但认识到**真我**，才是恰当地建立我们社会联系的基础。

塔克教授：我想，当我们把自我对象化时，我们其实并不能真正将其对象化。毋宁说是在作我们思维所能及的概念抽象，正如我们在数2、3、4时，我们正在作没有存在的抽象。两只苹果是一种存在，但数字2并不存在。如果我们在谈话中有这些抽象，我们就可以为人所理解。如果我们不能使用抽象，我们就不能作哲理的探究或谈论宗教。为了思维和交流，我们需要这些抽象。这些概念并非对象，不过是概念和抽象而已。你说我们在搞对象化，我认为这种说法是错误的。我们没有。我相信自我是一个存在的人格，因为它是由上帝创造的。当我把我自己当作一个人而讲话或看我自己时，把我自己看作对象的，并非我的有意识的心。这不如说是自我经历着思考自己和思考上帝的活跃过程的动态作用的一部分。这并非说我们把自己对象化了。我们是在做一种概念的抽象，然后我们就能谈论它和思索它。

阿部教授：即使你喜欢用"概念化"而不用"对象化"，也无补于事。概念化的自我不是真正的、主动的**自我**。要觉悟到真正的、主动的**自我**，我们必须超越概念化。

库尔曼女士：我认为，在这一意义上的自我不是对象，而是最高主体性。也许你方才所说的正是如此。但我认为，这是与无相对立的……

希拉牧师：当阿部教授和其他佛教徒谈到无时，许多西方人易于在虚无主义的意义上去理解，或将其理解为只是一种非存在的无。

阿部教授：我痛心地意识到，英语对“**无**”(Nothingness)的翻译，在西方语境中很容易引起误解。在日语中我们说“无”或“空”。在佛教语境中，“无”和“空”是作为关键词而被使用和强调的。这些词也常为日本人所误解，但为了指出超越任何概念化和对象化的必要性，**无**是一直被强调的。正如希拉牧师指出的，它不仅是非存在，不仅是存在的缺乏。它既不是存在，也不是非存在。它超越了存在和非存在。没有对绝对**无**的认识，就没有对**自我**的真正认识。

劳埃德教授：我们能说**无**的概念带有肯定意味吗？

阿部教授：是的，佛教**无**的概念是一种肯定性的和动态的概念。它双遣有无而又双存有无。它是动态的统一体，不偏执于哪一方。在**无**之外别无一物。它包容你、我和万事万物，在这肯定性**无**的动态机制中却不失我们各自的特性。

帕拉契尼爵士：您一直说，佛教强调您已经与**自我觉悟**不可分离，按我的理解这就是对**无**的体验。如果此言不虚，如果我理解正确的话，那我不明白为什么人们还要修习坐禅？如果我们早已把体验悟作为我们先天存在的一部分，那么坐禅的目的又是什么呢？

阿部教授：刚才喝咖啡休息时，我倒另有一个问题，它与您的问题有关：“佛陀在他生命中的某一时刻悟道。那么在这之前，他是否未开悟呢？”坐禅常在这一点上被认为是导向开悟的一个过程。通过修行，我们达到了开悟的目的。这种理解是很自然的，但按此思路，我们何时才能开悟呢？我们可能越来越接近这一目标，却永远达不到它。因为目标是从我们的前进路上投射出去的。我们处于未悟状态，而悟就成了这未悟状态的投影。因此，这里将存在一道所

谓迷与悟、行与果之间的根本鸿沟，这道鸿沟是决不可能被逾越的。

我们越是努力趋向于那作为投影的悟，就越清楚地看到有一道鸿沟。终于，我们认识到这样一种趋近法的虚幻性。不仅我们现在的未悟状态是虚幻的，而且连为我们所投射出的遥远目标“悟”也是虚幻的。认识到这些虚幻性，整个趋近法必然崩溃，于是您或许能认识到悟并不在那里。它就在您的脚下，它可以在这过程的任何一点上被认识到。

在一种意义上，我们必须说，我们是在修行的过程中，没有修行悟是不可能的，但这并非意味着我们只是在走向开悟的路上，假如是这样的话，那我们就必然永远在路上而得不到悟。当我们认识到这种趋近法的局限时，我们才认识到并不只是走向开悟之路，而是本来具足这悟。这里有一个行进过程和达到目标的动态统一。坐禅没有目的。真正的坐禅本质上就是真正的悟。

帕拉契尼爵士：能否让我与基督教作一比较，看看我是否理解您所说的话？在基督教中我们相信，拯救并不完全在将来，而是说上帝之国已经出现在耶稣面前。在这一种意义上，我们就在上帝之国中活动，只不过它还没有完全实现而已。这是否就是您所说的那种意思？

阿部教授：完全正确，耶稣说过，上帝之国就在你们中间，它并不遥远。

土井教授：看来阿部教授是按照有神论来理解基督教的。上帝变成一神论的上帝。但正如卡尔·巴特(Karl Barth)在最近一篇文章中所说的，我们可能不再按孤立的神学来谈论上帝本身了。我们只能谈神的人类学。在没有人的地方，也不可能有神。所以人与神是相互关联的。因此，阿

部教授对基督教的理解有些过时了。

阿部教授：很抱歉。不过，您能否说在基督教里，上帝就是我而我就是上帝？如果人与上帝真的是相互关联，这应该是可能的。

土井教授：上帝与我同在，不过我自己不是上帝。您不能说您自己就是佛，只是说您将会成佛。

阿部教授：我不是说我即佛，而是说我即**无**；**无**即我。那就是**自我觉悟**，这可以说是佛性的实现。

土井教授：**无**一词可以代之以自由：您从您自己获得自由。

阿部教授：不是"从……获得自由"。如果您从某物得到自由，那仍是二元性的。

土井教授：在基督教中，我们说这种自由是一种完全的开放。

阿部教授：那也许是一个更好的用词。人是完全开放的。所以他就是空。不是某物，而是**无**。**无**并非外在于我。我即**无**而**无**即我。

埃维杰多牧师：能否正如我们说上帝是至高无上的一样，说**无**也是至高无上的？这看来也建立在一种信仰的基础上。您怎么能说没有一种与**无**相当的相关物，恰如善与恶的关系一样呢？为什么**无**是与物无关的呢？

阿部教授：善与恶完全是相互依赖的。没有恶就没有善，反之亦然。没有有就没有无，反之亦然。善与恶、有与无根本上都是相互对立的。它们互相排斥而又不可分离地联结在一起。它们在对立的两极变成一体，变成一个真正的矛盾。这对人是一个至关重大的课题。正如我所说的：不是我有两难困境，而是我即两难困境。一旦我终于完全

认识到这种存在上的两难困境，它也就从内部得到克服。而我也终于达到无善无恶、无生无死、无有无无的地步。这就是善与恶、生与死等的根源。这是生命与活动的存在上的基础，我们在这基础上可以摆脱任何二元论的限制而运作。这就是自由。与有相联系的无并不表示自由或开放，恰如与恶相联系的善并不表示自由或开放一样。自由是通过超越有无、善恶等二元性而完全实现的。这就是为什么佛教的无超越于有无的原因。

奥古斯丁教授：我想评论一下在这次讨论中经常提到的问题。阿部教授说基督教具有信仰：人在从罪获救上与上帝相通。而且您说禅即自我的实现。我观察到，您把您的禅宗体系与基督教的对立起来：基督教简直是在盲目地信仰上帝，并且如果他信仰……

阿部教授：不是“盲目地”！

奥古斯丁教授：好，您认为禅的认识基础，是体验而不是概念。但我相信基督徒会恰恰把它倒过来说，我们首先认识上帝。这可以用概念来表达，但从根本上说是我们认识上帝。而你们则是信仰悟。

昨晚西村教授说过，在所有的禅僧中，有99.9%未曾获得深悟。但他们都具有一种深刻的信仰，以为他们将会开悟。所以这些人是为了开悟而行动。他们有了某些开悟体验和用以理解实在的一个完整体系，他们根据不同的理由，觉得其他体系都是不完善的。

我的问题是：为什么我们没看到我们大家所具有的每一种体系都旨在发现同一超越的实在？如果我们不能看到这一点，如果我们不能认识到我们永远无法在这些体系的象征上获得一致——我们正在拚命寻求象征，并专心

致志于体系，那么，我们只能彼此空谈而已，却不能在我们试图为自己及他人做的工作中相互合作。为什么我们就不能看到我们双方具有相同之处，而老是在彼此的体系上争论呢。……两种体系都是好的；它们都为了向超越正规理性活动的认识而努力着。

阿部教授：在我演讲开始，我就说过，强调两个宗教的共同点虽属必要，却不足以展开一种创造性的对话。我将重点放在差异性上，却无意于评价孰优孰劣。我想超越基本的差异而达到一种更深刻、更有创造性的理解。所以我们不应该忽略哪怕是最细微的差异。从禅宗的观点看，必须提出这一问题，这唯一上帝的基础是什么？信仰上帝的基础又是什么？禅宗的这个问题，不是摧毁而是更加深化了基督教对上帝的信仰。但是，这个问题与其说是像基督教那样倾向于从行动上来理解上帝的存在，不如说是更倾向于从本体论上去理解。上帝是活的、具有伦理性的人格神，他以绝对的爱，不管人的罪性而宽释了人的罪，在这一意义上，基督教唯一上帝的观念是有道理的。禅宗必须进一步弄清楚基督教信仰上帝的这一基础。



第3编

佛教的三大问题



10 佛教的涅槃——它在当代思想和生活中的意义

10．1

涅槃通常被视为佛教徒生活的目的，因为对佛教徒来说，最根本的就是进入涅槃。涅槃曾被比附为基督教之上帝国的概念。但在西方，它常被误解为某种消极性的东西。这种误解甚至也发生在佛教界，因为就涅槃的字面意义而言，它指的是情欲的熄灭或消失，常被比喻为火的熄灭。涅槃果真是消极的吗？进入涅槃的真正含义是什么呢？

佛陀乔达摩的基本教义四圣谛认为：人生是苦；苦的原因是渴爱；通过消灭渴爱，可以获得涅槃；获得涅槃的方法是实行八正道：正见、正思维、正语、正行、正命、正精进、正念、正定。

当佛陀说"人生是苦"（人生以苦为特征）时，他并非意指人生只是充满苦难，毫无快乐。显而易见的是，人生既有苦，也有乐。在日常生活中，我们分别苦乐，趋乐而避苦。这是人性中固有的意欲。按照佛教的说法，真正的苦（以后称**苦**）就存在于这种意欲中。苦乐实际上是密不可分的——有乐就有苦。因此，认为苦乐可以截然分开的见解是抽象的和虚妄的。我们越是趋

乐避苦，我们就越是陷于苦乐的二元对立中。正是这一过程构成了苦。当佛陀乔达摩说"人生是苦"(人生以苦为特征)时，他即指这个苦，而不是与乐相对的苦。人必须在其存在深处认识这个绝对的苦的真实性。因为生死是苦乐的根源，人又陷于欣生厌死而不能自拔，人的存在遂在佛教中被理解为永劫难复的轮回，一个生与死的循环。

因此，当佛陀说"苦的原因是渴爱"时，他的意思是渴爱不仅指执着于快乐，而是更深刻、更根本地执着于人类生存深处的欣乐厌苦以及随伴着的妄分苦乐的现象。根据乔达摩的教导，这种根本执着来源于对此世界生命的虚妄看法，它是人性中内在的根本无明的产物。渴爱是人的一种情欲，它与陷溺于苦乐的二元对立相联系，并深深地植根于我中。只有消灭这种渴爱，方能获得涅槃。因此，涅槃并非仅意指消灭人的情欲的一种消极的或无生命的状态，而是一种在存在上对无我的觉悟。涅槃通过解脱渴爱而获得，亦即从欣乐厌苦的苦乐二元观中解脱出来而获得。

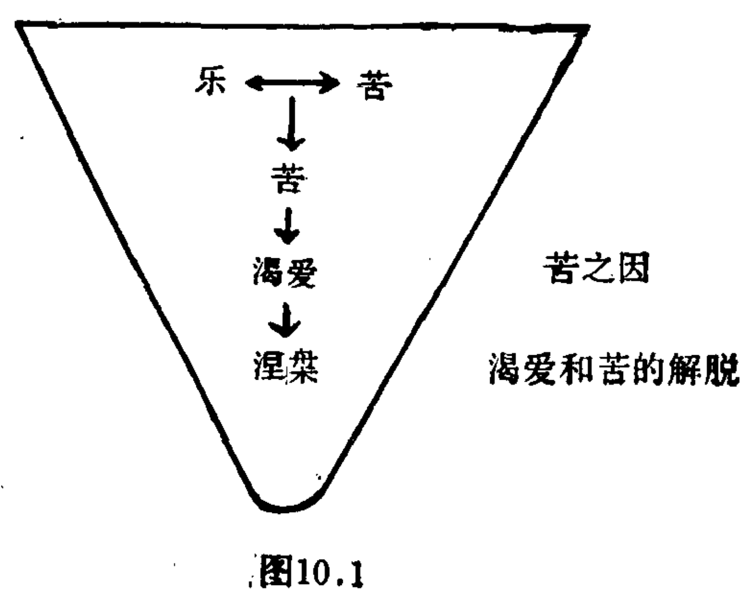


图10.1

佛陀的见解清晰地出现在他悟道后的最初说法中：

“比丘众，有二边行，诸为道者所不当学。何为二？一于诸欲耽著欲乐，乃下劣凡夫。为非圣、无意义之事。虽然，以自身所求之苦为苦，亦为非圣、无意义之事也。离此二边之中道，方依于如来而能悟证。此即开眼、开智、主于寂静、悟证、正觉、涅槃之道。”①

在这段经文中，应注意下述四点：

1. 佛陀乔达摩以中道超越了享乐主义与禁欲主义。因此，他并不反对人的欲望本身，但为了避免这两种极端，就要把欲望放在人生的正当位置上。中道并非是简单地在苦乐间取其中点，而是超越这种苦乐二元论的道路。这样，按中道生活就是进入涅槃。

2. 对佛教而言，中道或涅槃不是一种客观可见的状态，也不是仅能视为生活目标的某种东西；它毋宁说是一种存在的基础，在此基础上人不再陷入苦乐的二元对立，而开始正当的生活。只有在中道、涅槃中生活，我们才能作苦乐的主人，不再受其役使。在这个意义上，涅槃是人类自由和创造性活动的源泉。

3. 在悟到无我中，乔达摩通过超越特定的二元对立克服了二元论本身。换言之，他只有在解脱了二元论的束缚时，才能悟到无我。他以突破特定的二元对立才达到了这一点，这种极端恶劣的存在困境——苦与乐的二元性，曾使他备受折磨。因此，作为在存在上悟到无我的涅槃，超越了包括善与恶、是与非、生

---

① 《初转法轮经》。

与死、人与自然，甚至人与上帝在内的一切二元对立。在这一意义上，对佛教来说，获得涅槃就是解脱。作为悟到无我的涅槃，在大乘佛教中认识得最为清晰。根据大乘佛教的教义，进入涅槃并不是指人肉体上的死亡，而是指**自我**的死亡，并由此而进入一个新的生命——在**真我**中生活。

4. 虽然涅槃或中道超越了二元论，却并不具一元论观点的特征。由于一元论仍与二元论和多元论对立，它并没有摆脱二元性。超越二元论而获得涅槃者的观点并非一元论，而更正确地说是非二元论的。这就是佛教为什么不主张一个上帝，而要说**空**的原因。**空**是超越了唯一上帝而被认识的，因而并非一种纯虚无的相对意义上的空。这就是说，由于超越了唯一上帝，**空**与万物浑然一体；或者，更严格地说，**空**对万物都是"非二元化"的，并赋予万物以真正的个别性。确实，万物在空中按其本然而存在，而万物同时就是如性。下述一僧和赵州(778—897)间的问答阐明了这一点。僧问赵州："万法归一，一归何所？"赵州回答："我在青州，作一领布衫，重七斤。"① 这一最终或普遍的空，并非万物趋归的一，而是像一件和尚布衫那样独一无二的特定事物，它具有特定的重量，在特定时间中的特定地点制成。在对**空**的认识中，普遍性与某一特定事物是一对矛盾统一体，这一认识超越了万法归一的见解。

作为一个普遍原则的一，假如是实体性的和自有的，必须加以克服；否则作为个别者的我们就丧失了我们的个性，也不可能悟到**实在**。从佛教的观点来看，这种一即使对唯一的上帝来说亦是如此。另一方面，如果特殊的事物就是各别的自身，那么各

① 《古尊宿语录》卷13。

个事物之间就没有同一性，而事物都是以自我为中心了。否定一的空和否定自我中心的无我，都是悟所必需的。在对空的认识中（这是涅槃的另一种名称），万物都各如其本然而存在，但它们在其本然中又是平等不二。这在大乘佛教中被表述为“同异相即不二”。这种认识正是智慧和慈悲的源泉，在其中无明和我执都被克服了。正因为涅槃本质上即为空，它囊括一切分殊的事物，它们自由运行，既不失去各自的个性，也不会互相妨碍。

10．2

佛教的涅槃对今天的东西方人具有什么意义呢？关于当代的思想和生活，特别是对最终实在、虚无主义、人与自然的关系、人类存在中的不合理性、对公正的社会的向往以及对历史意义的理解等问题，涅槃具有什么意义呢？我想从北传的佛教，特别是在中国和日本发展的大乘佛教的观点来论述这些问题，并立足于对乔答摩教义的动态阐释上。

首先，涅槃与人对最终或普遍的实在的认识有关，因为它克服了一元绝对论这种主要异说，这已在上节第4点中述及。对佛教来说，本质上超越的、离物独存的唯一上帝的观念是虚妄不实的，因为若无一个认识者，也就无从谈到上帝。在佛教中，相互联系或相互依存就是终极真理，那些把其他各种真理观点都排斥为谬误的绝对真理的教义，也被认为是虚妄的。在涅槃中，没有任何事物是独立、自有或永恒不变的；不存在永恒不变的自性，万物都与一切其他事物相互联系。这不只是一种单纯反对绝对事物的凝固的相对主义，从而导致怀疑论或虚无主义；而是一种动态的相对主义，在这种相对主义中，甚至绝对和相对、圣

和俗、神和人都完全相互联系。万物在任何时候都完全相互联系的观念，在佛教中亦称作“缘起”论，达到这种认识就是涅槃。动态的相对主义——超越了相对主义与绝对主义之间的对立——同时也就是动态的绝对主义。这种辩证矛盾的真理，不可能通过推理来认识，它只能通过存在性的实践。因此强调八正道和坐禅的实践。

佛教对其他信仰的见解，常被西方学者称作“宽容的”。不过，可能“宽容”一词是按照西方人，尤其是基督徒的标准来使用的，没有得到佛教的心髓。建立在涅槃基础上的佛教见解，是一种自身即空的“无见之见”，意即由于本身是空的，它允许一切其他见解存在，并按其原来面貌运作。自然，佛教不把其他信仰视为谬误而排斥，而是承认它们含有相对的真理。不过，这一认识对于佛教徒的生活来说，只是一个开端，而不是终结。严格说来，佛教是通过其他见解也含有相对真理这一基本认识，而开始其批判性和创造性工作的，并希冀与其他信仰展开建设性的对话和合作。

在涅槃中实现的佛教见解，在当今世界可能是有效的，因为这一世界越来越紧密地结合在一起，价值多样化的观点正在蓬勃兴起。涅槃的动态相对主义可以为正在迅速形成中的单一世界提供一个精神基础，在这个单一世界里，各种五花八门的价值体系、生活方式、思维方式的和平共处将是绝对必要的。

第二，涅槃提供了一种超越虚无主义的自由。当今世界最严重的问题之一，是由尼采等人主张的虚无主义泛滥。传统价值体系的崩溃和“上帝死了”的呼声，似乎已成为工业化社会中的普遍现象。各种宗教神圣感的丧失，以及对现有宗教形式腐败无能的绝望，盛行于当今世界。科学主义的思维方式的泛滥，使现代人越来越难于信仰“上帝”。尽管如此，今天的人们正在

认真地探索某种可以填补他们精神生活空虚的东西。在这方面，尼采是宗教的试金石，因为他鼓吹把一个以权力意志为基础的积极的虚无主义者，勇敢地面对着没有上帝的虚无的人作为未来人类的原型。但是，尼采的积极的虚无主义未必能成功地取代宗教。看来，在今天和将来所需要的是一种超越积极虚无主义的宗教，也就是一种超越"没有上帝的虚无"的宗教。以涅槃为基础的佛教正是这样一种宗教。佛教主张空，否认存在着一个上帝，这空不是虚无主义的空，而是一切特殊事物和个人在其中任运自在，互不相碍的圆满。在空中，万物按其本来面目，在完全动态的实在中被认识。这一根本的现实主义不仅摆脱了"上帝"的束缚，而且也克服了尼采所鼓吹的那种积极虚无主义。① 因此，涅槃实现了一种大自由：既摆脱了有神论者依赖上帝的虔信，也摆脱了崇尚权力意志的尼采式的虚无主义。只有排除一个主宰者的幻影，才有可能真正地自作主宰。

第三，涅槃关系到我们对人与自然关系的理解。基督教学者往往争辩说，佛教的涅槃是非人格性的(impersonal)。假如我没弄错的话，基督教的人格论(personalism)建立在人对神谕的责任基础上。与其他被创造物不同，人是按上帝的形象被创造出来的，并能对上帝的感召作出回应。上帝通过人而统治世界，上帝赋予人以"支配"其他被造物的权力。在这个意义上，基督教的人格论与创造物中的人类中心主义相连结。与之相反，佛教的涅槃建立在无我的基础上，不是人类中心主义的，而是宇宙主义的。在佛教中，人和自然界万物都同样处于瞬息万变、运动不息的变化之中。在他或她能消除一个更为普遍的问题——宇

① 阿部正雄:《基督教与佛教论科学与虚无主义》，载《日本宗教》5卷3期，第36—62页。

宙万物所共具的无常之前，人不可能从生死流转中解脱出来。由此可见，佛教的解脱基础是宇宙主义的，不像与上帝“我—您”关系中那样是人格性的，因而是非人格性而超人类中心主义的。然而，只有具有自我意识和自由意志的人才能超越人类中心主义，并且意识到无常不限于人，而为万物所共具。更值得注意的是，佛教的解脱首先是关于个人的，并不仅泛指人类，如经云：“独生独死，独去独来。”① 在这个意义上，佛教也可说是人格主义的和存在主义的。但这并不意味着，在佛教中人被理解为神一人对立而自然界被排除在外而毋宁说是在囊括天地万物的宇宙主义基础上，人被理解为具有自我意识和自由意志的存在。如果没有对这样一种宇宙主义基础上的无常和无我的认识，那么，人就不可能成为一个“觉者”。②

因此对于佛教的解脱，下述两个方面必须注意：（1）佛教首先关心这样一种人的解脱，不像其他众生，这个人具有自我意识和自由意志，因此只有这样的人才能感到无常，并从这宇宙万物共具的无常中解脱出来。这是佛教中存在主义和人格主义的一面。然而，（2）宇宙主义的方面是佛教解脱的必要基础，因为在佛教中，解脱并非指从违背上帝的罪中解脱，而是从作为世界无常一部分的生死轮回中解脱出来。这就是佛教的宇宙主义一面。这两方面是不可分开的：越是以宇宙主义作为解脱的基础，解脱就越是在存在上彻底。③ 在这个意义上，作为涅槃基础的佛教宇宙主义是一种存在上的宇宙主义，佛教的存在主义或人格主义亦可称为“宇宙—存在主义”或“宇宙—人格主义”。④

---

① 《无量寿经》卷下，《大正藏》第12册，第278页。

② 阿部正雄：《在基督教和佛教中的人与自然》，载《日本宗教》，7卷1期，第1—10页。

③ 参见本书第2章“道元论佛性”，第44页。

④ 同上。

佛教关于人与自然关系的见解可以提供一个精神基础，在此基础上当今人们所面临的最紧迫问题之一——环境的毁坏——可有一个解决方法。这个问题与人类同自然的疏离紧密连结。它起因于人类中心主义，由此人们把自然仅仅视为一个障碍或实现其自私目标的手段，因而不断地寻找利用它或征服它的方法。作为佛教涅槃之基础的宇宙主义观点并不把自然视为人的附属物，而是把人视为自然的附属，更准确地说，是从“宇宙”的立场将人视为自然的一个部分。因此，宇宙主义的观点不仅让人克服与自然的疏离，而且让人与自然和谐相处而又不失其个性。

第四，让我们考虑一下，关于人类存在中的非理性趋向，佛教的涅槃可能具有什么意义。对神话与原始文化的热衷，对满足本能（尤其是性）欲望的那种不可遏制的要求，在高度工业化的社会里正日趋高涨。这一现象可视为对强调人类理性和科学的一种反动，理性和科学兴起于近代欧洲文化，并形成工业化的基础。像叔本华、弗洛伊德、荣格以及更晚近的加缪、马尔库塞等西方思想家，都强调人类存在中非理性方面的重要性。最为严重的是，现代欧洲文化已完全忽视了死亡问题，这是一个亘古以来就困扰着人类，并对现代人造成极度非理性化的问题。

简言之，倾向于科学主义的现代欧洲文化，正弥漫于高度工业化的社会中。这种文化以人的理性为基础，并把生命放在首位，同时却忽略了对人类存在中的非理性因素，特别是死亡问题的考虑。但是，我们若简单地接受并追随当前各种非理性因素的汇合，试图抵销我们重视理性主义的反动趋向，并非明智之举。为了成功地处理这一问题，今天所必需的是一个渊博的基础来消弭理性与非理性、理智与欲望、生与死之间的冲突。佛教的涅槃或中道，可以提供这样一个基础，人们于此可以克服二元

对立，并消灭深植于人类生命中的“渴爱”。

第五，让我们研究一下佛教涅槃对于认识和实现公正的社会，究竟能具有什么意义。如前述“同异相即”的那种对涅槃的认识，使佛教为公正的社会提供了一个存在上的根据。我们发现我们都是平等的，但并非作为上帝儿女的那种平等，而是在对无我或空的共同认识中实现平等，这同时也就是对**真我**的认识。认识到无我并不像丧失自我本身那样是消极的，而是积极的，因为通过无我这种认识，人克服了自我中心感而悟到实在，也就是悟到自己的**真我**和他人的**真我**。正是在这样一种觉悟中，人才能在公正的社会中与他人分享对**真我**的认识。在涅槃中，失掉我就是获得**真我**，人们在无我状态中的同一性和在**真我**状态中的差异性，构成一种辩证的矛盾统一体。

因此，在涅槃的实现中，我是无我，所以我不是我；我是**真我**，从而我是绝对的我。同样，你是无我，所以你不是你；然而你是你的**真我**，因而你的确是你。再者，因为我不是我，所以我是你；而因为你不是你，所以你是我。每个人依然是他或她的本来样子，同时每个人又是平等不二的，因为每个人都是他或她的**真我**。这种动态的相互关系出现于对无我和空的认识中，这个无我或空可能而且事实上对每个人的生存都是必需的。这种认识为公正社会中的人们提供了佛教的基础。更进一步说，这种认识不仅适用于人与人的关系，而且也适用于人与天地万物（从狗到山）的关系。

第六，也是最后的一点，涅槃对于理解历史的涵义具有什么意义呢？由于在佛教中没有上帝，既没有创造也没有最后审判，而是一切皆空。所以对佛教来说，历史既没有开端也没有终结。这一种历史观产生于对人类业的深刻认识。业是行为与其后果的普遍法则，它自发地驱使自我不断地从此世转生到下一世，使

世界成为永恒形成的过程。因此，它是隐藏在一切行为背后的动力，根据行为的性质产生各种不同的结果，这种动力把人缚于生死之轮上。不过，与印度教中业的概念不同，佛教中的业不是决定论的，因为在佛教中没有控制业的神的观念；毋宁说佛教把业当作一种道德力量，强调通过意志的自由决定，最终从轮回中解放出来的可能性。如前所述，我们一方面被自己的业所束缚，并与在宇宙中运行的业紧密联系；但在另一方面，我们作为具有自我意识和自由意志的众生，有凭个人选择的自由行动而从业的束缚中解放出来的机会，这种自由行动以对他自身内无始无终的业力，亦即运行于他本身范围以外的宇宙中的业力过程的透彻认识为基础。在这一对业的完全认识中——个人的与宇宙的业，过去、现在与将来的业——人于是从业中得到解脱，并悟到涅槃。

当我们真正认识到历史的无始无终时，我们就超越了它的无限性，并发现：历史无始无终的全过程都凝聚在此地此时之中了。离开对此地此时的认识，也就不存在历史。在这瞬间，我们认识了我们真正的生命和**真我**，始与终、时与空、一与多在这认识中不再被视为二元对立，而是动态的一体。这就是对涅槃的认识。

共业不可能被客观地认识，它只能在主观中被认识，也就是说，共业存在于别业中，并通过别业而在存在上被认识；只有在自身内主观地克服共业时，才能真正超越别业。因而，（1）对已证涅槃者而言，由于完全认识了业，整个宇宙昭示其实相，作为业力相续之无尽过程的历史停止了，永恒遂呈现出来。在这个意义上，历史终结于涅槃。这是一个觉者所证之涅槃的普遍解脱，构成了涅槃的智慧一面。但与此同时，（2）对觉者而言，历史是从涅槃开始，因为尽管觉者确已证得普遍解脱，但世上还有

无量众生认为自己没有得到“解脱”，并在无穷尽的将来继续出现。因此，历史对一个觉者具有全新的含义：历史是一个必须普济“未得解脱者”的无穷尽过程。这构成了涅槃的慈悲一面。由于智慧和慈悲是涅槃不可分离的两个方面，所以在涅槃的实现中历史在每一时刻既开始又终结。

简言之，对一个生活在涅槃中的觉者来说，普遍的解脱在此时此地已完全实现。但是，对那些认为自己是“未得拯救者”的众生而言，普遍的解脱有待于在无穷尽的历史过程中实现。这两方面在涅槃中被动态地结合为一体。因此，在历史的每一瞬间，向无尽未来的发展同时也就是回归历史根源——永恒；反之，回归历史的根源——永恒，同时也就是走向无尽的未来。历史过程就是这样一些瞬间的连续，这些瞬间具有动态的机制：前进同时就是回归，回归同时就是前进。这一佛教的历史观导致如下的双重认识：从智慧来讲，永恒在此时此地显示，此刻的生活并非是实现未来目的的手段，它就是目的本身；从慈悲来讲，生活是解脱他人的永无穷尽的活动，是一种实现普遍解脱的手段。

上面讨论的六个方面，是理解佛教的涅槃对于当代社会所具意义的核心。

11 大乘佛教的清净观

在本章中，我的任务不是讨论大乘佛教的各种净化仪式，也不介绍某一佛教经典或宗派的清净观，而是阐明清净的宗教意义，我认为这是构成大乘佛教基础的基本概念。

大乘佛教里，《摄大乘论》[1]中有两段著名的片语涉及清净，它们常被连在一起引用。第一是prakṛti-śuddhi，可译成“**本性清净**”，或“万物本质上原本就是清净的”。第二是vaimalya-śuddhi，可译成“离垢清净”，或“通过排除人自我中污垢的清净”。后一表述因此具有“排除自己的污垢或不净**始成**清净”的涵义。

通常，我们并不认为自己是清净的。我们看到自己都有邪恶的情感、粗鄙的肉欲、自私的执著，等等。换言之，我们知道我们自己在情感、道德和精神上都是不净的。所以，我们竭力以种种方式清除自己的不净和污垢来净化我们自己。对于我们不净的这样一种觉知，以及随之而来的清除的企图，是非常自然，几乎是不可避免的，而这就是一切净化仪式开始的原因。

承认我们自己的现在状态为不净，并设想出一种作为首要

---

① 《摄大乘论》(Mahāyāna-samgraha)，古印度无著(Asanga，约310—390年)著。

目标的、超越现在状态的“清净”境界，我们力图从现在的“不净”发展到一种我们会把污垢清除净尽的、理想的“清净”境界。但在大乘佛教中，尽管这种态度的目的无非是得到清净，但仍从根本上被看作污垢和不净。因为这种态度是建立在分别净与不净的基础上，并去追求那种外在于人们现存条件的清净境界。

为什么应把这种追求清净的态度视为不净？因为分别净与不净，由此力图达到一种被认为超出和没有不净的清净，人们必然就被这种分别本身所束缚。大乘佛教一向认为，分别任何事物也就是把它对象化了。在某种意义上，我们就靠对事物的对象化而明瞭该事物，然而这样做就使我们自己处于世界的中心位置。因此，把事物对象化和自居世界中心，乃是分别事物这一行为的一体两面。

在这双重化的过程中产生了一种束缚，它从理论上可分为两类，实则只是一种。这就是说，当我们对一事物加以对象化而使它分别于他事物时，我们一方面被我们对象化了的东西所限制或决定，也就是说，我们为此分别而受限制。与此相关联，被分别的以及在某种意义上因而被明瞭的事物，只有在它们被对象化的情况下被理解，而不是按其本来面目被理解。另一方面，在通过对象化而区分某些事物时，我们把一切意义都集中在我们身上；我们遂为我们自己所拘缚——故称作“我缚”。联系到人为被分别之物所限制，这种我缚状态，从根本上说就是真正的“垢”。所以，即使是追求“清净”，只要把这清净当作一种客体去追求，并由此与不净相分别，那么这种态度本身就必须被认为是不净的，是必须被舍弃的。在这意义上，我们应该摆脱种种清净仪式。

这种完全消除净与不净分别的观点（这“观点”我指的是存在性的，而不只是任何逻辑性的），在大乘佛教看来，就是真正的

清净。这是一种"先于"分别净与不净的观点。这里的"先于"并非指"时间上"在先，而是指"本质上"在先。消除净与不净的分别，亦非指我们对种种价值准则变得漠不关心的那种单纯的否定。毋宁说，它意味着通过突破净与不净的分别，并参透这分别过程的根源，我们自己摆脱了所有这些分别，然而又能对这分别世界作出反应，并在其中自由活动。这一先于净与不净分别的根源(真我或无我之我)，本身就是真正的清净，因为摆脱了分别，它既不为此分别过程所拘缚，也不为自己是净还是不净的感受所困惑。不管是相对意义上的净还是不净，万物在回归到这一根源时，显示了本性即为清净。这就是"本性清净"一语的含义。

关于垢与净的说法，同样也适用于迷与悟。我们通常都以为自己处于迷的状态，而不是悟的状态。因此我们力图去迷得悟。把"悟"当作目标，力图以种种手段从迷到悟。但是，这样一种态度本身就是一种迷。换言之，把悟当作一种为了超出现在迷的状态的目标，也就是把迷悟相分别，这本身就是迷。这是真正的迷——并非在相对意义上，而是在一种绝对意义上的迷。我们彻底、真正认识这一观点，参透迷悟分别的真正根源，这本身就是真正的悟。

然而，认识到企图去迷得悟本身就是迷，决不是排除修行的必要性。人根据这样的认识而能放弃修行，只是表示他对悟的追求从一开始就是非常肤浅，缺乏热忱的。恰恰相反，一个认真的、具有热忱意愿的修行者，即使认识到追求悟的趋近法是迷妄的，也决不会干脆放弃修行。因为这是这个人唯一可能的道路。如是，作为一个继续修行的人，他最终陷于一种深不可拔的两难困境中：他"必须追求"悟，同时却又"不应该追求"悟。只有在存在上打破这种两难困境，才能认识到求悟趋近法的迷妄性。只有到那时，才能得到悟。

认识到企图从迷到悟是真迷，就获得真悟。所以，真悟无非是完全领悟到真迷的真正迷妄本质。因此，在真正的悟中，人们摆脱了所谓的迷和所谓的悟，由此也清楚地认识到在什么方式上迷是有别于悟的。这种认识，被铃木大拙称作无分别的分别。

当我们设定自己现在正处于垢或迷中，把净或悟作为一种欲达的目标时，我们认为自己正在走向那目标的"途中"。因此我们设定，如果能达到我们的目标，我们就能把握住生活的真正起点。然而，只要依靠那个分别过程，我们就永远不能达到这目标，从而也无法得到真正的起点。当然，我们可以无止境地走向那"真正的起点"，却永远不能达到它；因为我们永远不可能克服"在途中"的状态。

因为在这种趋近法中，当我们认为自己正处于垢或迷中时，我们就期待着超出垢或迷之外的净或悟。于是，我们把垢与净、迷与悟之间的关系看作一种从前者转向后者的过程。但是，只要是把这关系看作一个过程，我们就决不能真正找到我们自己。

当我们把我们的现在状态看作"不净"，也就是说看作处于不净界而同时又处于趋向清净的过程中时，那就不可能以过程来真正把握住这过程两极（垢与净）间的总体关系。因为不可能把自己固定在不净界的某一点，同时又超越它以把握住两极间的整个过程。不用说，在我们把净或悟作为一个目标时，我们的存在就不是建立在被认为是目标的净或悟的基础上。因此，当把垢与净、迷与悟的关系看作一个过程时，我们的存在基础，既不是在我们的现在状态上，也不是在我们期望的目标中。在对垢净、迷悟作分别时，人们必然已处于一种超乎两者之外的第三种方位——一种仅仅基于概念的方位——向下把整个从垢到净、从迷到悟的运动看作一个"过程"。

但是，在持这样一种高踞并外在于这过程的第三种方位中，

我们不仅把净(悟)作为一个目标加以对象化和概念化，甚至也把垢(迷)作为我们真正的现在状态而加以对象化和概念化了。故必须说，这处于第三种方位上的整个态度，本身就是迷妄的、概念性的虚构。因此，只要仍把我们的努力基于这样一种态度上，我们就决不可能达到生活的真正起点。

然而，只有当我们把这种态度或趋近法认识为根本迷妄时，我们才能找到自己生活的真正起点。一旦这种追求悟的趋近法垮掉，我们就在悟中找到了自己。不是在超越或外在于现在的某处，而是直接"处于"或内在于现在中——只有在这里才能找到悟，亦即生活的真正起点。这意味着在此时此地，并只有在此时此地，我们才能达到生活的真正起点。如果我们不是在此时此地找到生活的新起点，那么在何时何地才能找到它呢？须知，不论什么时候，我们永远是站在真正的起点上。没有对这一基本事实的认识，我们通常就会期待到此处以外的某处和将来的某时去寻找它，并认为我们自己现在正处于"途中"。但是，与这个着眼于未来的趋近法大异其趣，根据大乘佛教，我们原来和根本就是悟的。

因此，不应把"净"或"悟"看作在将来某时某处要达到的一个目标。它是我们存在和活动的基础，而不是目标。只有在人们从存在上把这种原初**实在**作为基础时，万事万物才能真实地显现自己**本性清净**。正因如此，大乘佛教常说："山河大地，悉现法身。"在此，**本性清净**就是万事万物的真正起点。

此即大乘意义上的空(Śūnyatā)或真如(bhūtatathata)。**本性清净**可与**空**等量齐观，因为**本性清净**并非是一个在某种相对意义上同不净相反的概念，而是在绝对意义上"先于"垢与净的概念对立的清净。故万事万物如其本然就意味着本性清净，亦即"万物本质上是清净的"。

所以，本性清净可以不依恃离垢清净而成立。根据前者（“本净”）的观点，后者（“始净”）就是完全虚妄的。我们在原初和根本上就是先于“始净”的“本净”。但是，**本性清净**并不是一种客观上可见的状态，而是一种实现，也就是必须通过自我中心的崩溃而在**主体上**亲证的实现。它是人活泼泼的和积极的实现，在世界的“生成”过程中作为生活的起点自然而然地显示出来。作为积极的和创造性的实现，**本性清净**展现了自身，并净化了这世界。如果“本净”的实现不是这样显示出来，那它不过是一种僵死的实现。它是否真正的“本净”，取决于它是否进入“始净”的过程。

因此在这个意义上，我们可以说不存在离开“始净”的“本净”。不过，“始净”在这里必须以一种新的观点去理解。它不再意味着离垢趋净，而是在**本性清净**的基础上，使包括自己和他人在内的世界变得清净。只有在这里，清净仪式才能有一种真正的宗教意义。不然，这种仪式只能是到达**本性清净**的一种手段；永远不会成为**本性清净**的一种表现。

不存在离开“始净”的“本净”，这一表述实际上含有两重意思：一是否定性的，一是肯定性的。在其否定性的意蕴中，这一表述意指“本净”只有通过否定“始净”才能实现自身。如前所述，只有当我们彻底地真正认识到，我们通常追求在我们前面的净或悟的态度，就其本身来讲，是根本迷妄的，我们才在**本性清净**中找到自己。对根本迷妄的这种认识，构成**本性清净**中的般若即智的一面，此中排除了被认为是迷妄的“始净”。

但在其肯定性的意义上，这一表述意味着“本净”通过肯定“始净”而实现自身。既然我们发现自己就是**本性清净**，“本净”对我们就成为随时随刻净化这世界的真正起点。“本净”或**本性清净**，并非脱离我们在这世界上存在的现实事务和问题。对于

我们自己和他人，它在“始净”的形态中通过我们自己而显示。这就是在**本性清净**慈悲(karuṇā)的一面上，“始净”所显示的积极的和创造性的样态。在这肯定性的意义上，“始净”可以根据他们的真正基础，净化我们自己和他人。菩萨，就是在这肯定性的意义上对“始净”的一个象征。

日本曹洞宗的创始人道元，强调佛性（**本性清净**的另一种说法）的普遍性和永恒性。可是他还强调修证同时。在《正法眼藏》“佛性”卷中，道元说：“佛性道理是指：佛性非先具足于成佛前，而在成佛后具足。佛性无疑与成佛同时实现。”① 他在“办道话”中亦说：“法〔相当于**本性清净**〕虽在人人分上具足，无修则无证，无证则无得。”② “以佛法言，则修证一等。以修是证上之修故，初心办道，就是本证全体。纵然以证导修，亦不可说先有离修之证，以修直指本证故。以证在修中故，证乃无终；以修在证中故，修乃无始。”③

修（“始净”）与证（“本净”）是不可分割的和动态的一体。两者都是必需的。但我们须知，修之所以必需，因它是成就的条件；证之所以必需，因它是成就的基础。

如前所述，我们可以在双重意义上说：离开“本净”，就没有“始净”。作为“本净”的基础，**本性清净**可以没有“始净”而成立。另一方面，无论是在否定性的还是肯定性的意义上，“本净”若离开“始净”就不能实现自身。在否定性意义上，为悟入**本性清净**，必须克服作为迷妄的“始净”。在肯定性意义上，为展现**本性清净**，必须完成“始净”。因此，在与作为基础的“本净”的关系中，“始净”充当了否定性和肯定性的双重条件。这是涉及**本性清净**

---

① 《大正藏》第82册，第94页。
② 同上书，第15页。
③ 同上书，第18页。

的动力学(dynamism)。这种活生生的辩证法对于**本性清净**之所以可能,就因为它是**空**的活泼泼的实现。作为实现**空**的**本性清净**,是智与悲的根源。

12 空即如

佛教徒强调“空”，说一切皆空。虽然这对一般佛教，特别对禅宗，都是一个非常重要的观点，恐怕它还是极易引起误解，至少是非常难以理解的，尤其对西方思想来说。因此我认为“一切皆空”可以更恰当地表述为：“万物皆如其本然。”松即松，竹即竹，狗即狗，猫即猫，你即你，我即我，她即她。万物各有分际。然而，虽然万事万物皆保持各自的独特性，因为它们不具自性(self-nature)，它们也就不致抵触。正是在这一意义上，才说一切皆空。

松树不感到优于竹子，竹子也不感到次于松树。狗不感到优于猫，猫也不感到次于狗。我们人类也许以为动植物持有这种想法，但这不过是人以己之心去揣度非人类界而已。动植物事实上没有这类意识，它们顺乎自然地生活，毫无褒贬抑扬之意。但是人就不同了，我们经常在与别人的攀比中想到自己。他为什么这样聪明？我为什么就没有如此天赋？她为什么这样美丽？我为什么就不那么漂亮？有的人自以为高人一等，有的人则自愧弗如。

这是因为人与动植物不同，我们具有自我意识。因为我们是通过与别人的比较，自觉地从外部观察我们自己的。虽然我们

是“自我”，由于我们是从外部观察我们自己，故不是真正的“自我”。在我们日常生活中，我们有时会感到我们就在“此处”——这时我们会感受到一种模糊的统一感。但在另一时刻，我们会觉得又在“彼处”——从外部来观察我们自己。

我们时时在此处与彼处之间动摇不定，无家可归，没有安身立命之处。在我们内心，永远存在着一道鸿沟。相反，动植物顺乎自然，如其本色，因为它们没有自我意识；它们不会从外部去观察它们自己。这是人与其他众生的基本差别。

人的这个特征具有积极的一面。由于我们具有自我意识，永远在思想着什么，我们可以计划，思考，构成理想；从面可以创造人类的文化、科学、艺术，等等。在我们活着的同时，我们思想着怎样活着，怎样去发展我们的生活。但这积极面同时又是相当成问题的，因为如前所述，我们是通过自我意识从外部来观察我们自己的。这样我们就与自己分离；倏然在此，俄而在彼；在此彼内外间飘摇不定。这就是我们的基本不安或根本焦虑的原因，而动植物就没有这一切。只有人才不是“如其本然”地生活。

铃木大拙常谈到“如”(suchness)或“如其本然”(as-it-is-ness)。动植物即生活在它们的如中。但我们人却与我们的如分离，永远不能“如我们本然”。只要我们在此彼内外间飘摇不定，在与他人的比较中从外部观察我们自己，我们就永远不得安宁。这一不安或焦虑对人并非偶然，并不是某些人特有，面其他人无之。只要作为人，就不可能逃避这种基本焦虑。严格地说，实际上不是人具有这种焦虑，而人就是这种焦虑。

我们怎样才能克服这种根本不安，回复到如呢？这样做就是宗教存在的理由和主要任务。

根据《创世记》，无论上帝在什么时候创造了什么东西，他所看到的总是善的。当上帝创造了亚当和夏娃时，他赐福于他们，

看到他们都是善的。你们是否认为此处所用的"善"仅具道德意味呢？我的回答是否定的。当上帝看到他的创造物是善的时，他并未指出这仅限于道德范围。更确切地说，他是在指出一切创造物在本体上都是善的，或用铃木大拙的话来说，一切创造物都处于"如"中。

上帝创造了一棵如树本然的树，并看到它就是善的。它作为一棵树处于如中。他创造了一只鸟——这鸟是一只真正的鸟，而不是一条鱼。一旦他创造了一条鱼，它就是一条真正的鱼——全然区别于一只鸟。万物皆处于各自的如中。他创造了亚当和夏娃，恰如动植物等一样，亚当只是亚当，夏娃只是夏娃。亚当是善的，夏娃是善的。无论是别是同，他们皆如其本然。因此，他们象征着人的原初(真正)本性。

但据《创世记》说，亚当和夏娃偷吃了智慧之果——知善恶果。这是否只在道德意味上指出善恶呢？在我看来，这一故事所说明的远远超出了道德范围。吃智慧果这件事暗示着作出价值判断。例如，你可以说："今天我们遇上好天气，尽管昨天是坏天气，"或者"这是一条好路，那条路则是坏的。"这里，善与恶两字亦可用于天气、道路状况等地方。正是在这更广泛的知道善恶意义上，智慧果象征着作出价值判断的能力。

作出价值判断的能力，是自我意识的独特属性。人具有自我意识，才能作出"此善""彼恶"等等判断。我们这样把此与彼区分开了。我们喜此恶彼，趋此避彼。人们通过这种作出区分的能力，逐渐陷入执著之中。喜好是一种肯定性的执着。憎恶是一种否定性的执著。通过作出分别，我们逐渐喜爱某些东西而厌恶另一些东西。我们这样就变得执著于某些东西而舍弃另一些东西——舍弃是执著的否定形式。我们陷入了我们的执著之中，并为其所限制。这就是具有自我意识的后果。

通过自我意识，我们也分别了我们的自我与别人的自我。作为这种分别的后果，我们执著自我，使我们自己居于世界的中心。我们开始陷入自他的分别、爱与恨的二元性等等之中，并为其所限制。一旦这分别变成一种执著的对象，分别就变成对立、冲突和斗争。

但是，这并不是人原初性质的状态。如上帝所看到的，亚当是善的，夏娃是善的，恰如动植物在其原初状态中是善的一样。从根本上说，在原初创造秩序中的万物都是善的。

因此问题就成为：我们怎样才能复归到原初的善，复归到我们原初的如？我想基督教对此问题有其自己的回答。在基督教中，作为吃智慧果之结果的自我意识被视作“罪”，因为吃禁果一事违背了上帝“你不可吃”的旨意。正是通过耶稣基督救赎之爱而使人与上帝重新合一，人才能复归到自己原初的如。在佛教中，自我意识被视作“无明”，因为在自我意识中，我们从如如实在中被割断，并为我们对宇宙万物的外在者看法所限制。这样，我们甚至从外部来观察自己。我们自我的这种外在者见解，构成了内在于人类存在的根本无明。

人的自我力图以外部的自我来把握住自我，这可用蛇吞其尾的譬喻来比拟。当蛇咬住它自己的尾巴时，就构成一个圆圈。蛇越是吞咽它的尾巴，圆圈就变得越小。等到蛇竭尽全力吞下自己的尾巴时，这圆圈就变成一个小点，最后必定完全消失。更具体地说，蛇必然在这一努力中死亡。只要人的自我通过自我意识努力把握自己（由此得到或高或低的进展，等等），那么人的自我就陷入深不可拔的两难困境中。在这个困境的极点，自我就不能再保持住自己，必定坍塌到空无之中。当自我意识把握自己的企图达到极限时，人的自我必定死亡。通过自我的死亡，无我得以实现。实现无我，对于人的自我是必要的。有

些人只有在其临终时，才会领悟到正视这种两难困境的必要性。但另外一些人即使在其风华正茂时，就能从存在上直觉到解决这种困境的必要性，从而投身于宗教的探索。无论如何，实现无我，对人的自我是一件“必不可少”的事。须知，不存在永恒不变的自我。

为证得空或如，关键是要人面对这种两难困境，并冲破之。证得空，就是摆脱在存在上植根于人的意识中的两难困境。悟入空，这通过自我的死亡而被揭示，你就证得“如”。这是因为证得如，就是证得空的积极性一面。

在这证悟中，你不再与你自己分离，你无非就是你自己。在你和你自己间毫无隔阂；你就是你。当你证得你自己的如时，你就当下证得万物的如。松树在其如中呈现。竹子在其如中显示。狗和猫亦在其如中呈现。狗只是狗。猫只是猫。不多不少，恰如其分。万物皆在其分别性上得到实现。

于是你开始逐渐理解了耳熟能详的禅语：“柳绿花红”，“眼横鼻直”。树、鸟、鱼、狗、猫——它们自始至终享受其如的乐趣。只有人才从如中被切断。他处于无明之中。所以他不知道人生的真实，变得执著生而恐惧死。但是，因认识到无我而认识无明时，人就能悟入如，在如中万物以其独特性而被认识。

然而，这并不就是要达到的目标，这只是我们的生活，我们的现实活动的出发点；因为如就是我们的自我和这世界的基础。我们并不是在将来的某时，而是在当下就能立即证如的，因为我们决不会与如须臾分离。如永远在此处。但是，没有我们对这一点的觉悟，它就不可能被认识为“如”。一旦我们觉悟到这一点，我们就清楚地认识到，如永远是当下现成。它是我们必须复归并由此出发的基础。若没有证得作为我们的基础或出发点的如，我们的生活将是不安宁的和无根基的。一旦我们回归到如

的观点，万物皆在其分别性上被认识。自他、善恶、生死的分别，都从这崭新的如的观点上被重新领会。因此，它成为我们生活和行动的真正起点。那么，无论我们的能力可能会有大小强弱，我们都会尽己所能，不会纠缠在任何意义上的优劣高下。不管你有着3、5倍还是8、10倍的能力，你都会随时恰如其分地发挥你的能力，按照既定的环境，而能创造出新的东西。不与其他人发生冲突，你能真正地和充实地过着你的生活，故而日日是好日。这就是"一切皆空"之说的涵义所在。

第 4 编

现在和将来的宗教



13 现代思想对宗教的挑战

13.1

宗教始于何时，是一个难于回答的问题。约略而言，我们也许能说宗教可以回溯到人类的起源。从那时以来的整个人类历史，几乎没有谁会怀疑人类对宗教的需要。但在过去的几个世纪中，出现了对宗教本身的怀疑。提出了这样一些问题："宗教是否真正是人类必不可少的？""人类能否没有宗教而生活？""宗教是否会成为人类进步的障碍？"可以说，这些疑问在19世纪的某一时期发展成一个关于宗教本身有无必要的根本问题。当然，对个别宗教的批判古已有之。但是，人们不常怀疑宗教本身对于人的重要意义。在西方，对宗教的一些怀疑产生于启蒙运动时代。但在那时，宗教并不曾受到现在这样的质难。启蒙时代的人们，是就宗教的世界观和宗教对自然界的理解而对宗教提出批评的。但即使在那时，他们可能也不怀疑宗教对人的灵魂的意义。然而，当今各种思想和哲学派别，是在原则上否定宗教本身。这些思想在当今世界上的许多人中间占据主导地位。我认为，这一事实是当前现代思想对宗教挑战的特征。

记住了这点，我想考虑一下当今这种现象。在近代社会中，对宗教持冷漠态度的人与日俱增。他们对宗教既不肯定也不否定。这一现象被称为“世俗化”，业已成为近代社会的一个特征。但是，这种冷漠态度为何越来越盛，却并不容易回答。

归根到底，我认为这种现象起因于近代人对自己的心灵日益麻木不仁，因而变得精神空虚。恐怕我们近代人正在失去尽情欢乐或尽情悲哀的能力。近代人在他们的生命深处，既不会哭，也不会笑。相反，原始人或古代人尽管对自然界、社会和历史进程的知识很有限，也无法摆脱与生俱来的根本忧虑，我却感到他对他在宇宙中的存在有着全面而完整的理解。他对自己的灵魂有着真诚和敏锐的感受。因此，他可以更真诚地感受到喜怒哀乐。现在，伴随着高度发展的科学技术，并受制于复杂的政治经济体制，人已经变得支离破碎，与自然界失去联系。他们虽在今天增多了对世界的客观认识，却丢失了对他们在宇宙中存在的基本而全面的理解，失去了灵魂中“天生的”感受。人已变得分崩离析，失去了他与自然和世界的整体性。这也许就是近代人对宗教变得冷漠的主要原因。

特别从欧洲 19 世纪起，出现了种种否定宗教的观点。这些否定宗教的批判，不是出自一种感情上的立场，而是建立在某种哲学理论观点的基础上。这样的批判包括科学主义、精神分析学、马克思主义和虚无主义等。它们并不是明确地否定个别宗教的个别真理，而是远为根本地在本质上否定宗教本身对人有任何用处。在宗教的位置上，这些思想体系发展为强有力的意识形态势力，控制和影响了大多数人的思想和我们今天所认识的世界。这就不难理解，为什么受到这些思想挑战的传统宗教组织，几乎不能维持它们原有的形式。无论在其组织或教义上，都可看到某种程度的瓦解。除非这些宗教组织找到新的方向，

否则无法发展，甚至也不用指望能继续存在下去。

另一方面，人们正在寻求一种可以替代宗教的东西。有些替代品我们很难称之为“宗教”。这种探求在程度和表现上都不相同。与上述那些传统宗教组织相比，这种对宗教的探求并不限于宗教组织的范围内。许多人在这些教团之外，去寻找一种宗教的存在形态。例如，有许多既未受洗又不从属于任何教会的人，却由衷地敬仰耶稣基督。他们自行阅读《圣经》，按《圣经》的准则生活。这种人在全世界比比皆是。在日本，钦仰亲鸾或道元的人，不一定是本愿寺或曹洞禅寺院的成员。因而，我们可以看到许多在基督、亲鸾或道元身上找到心灵启示的人，仍徘徊在诸如教会的宗教组织门外。我们不能说他们就不是真正的基督教徒或真正的佛教徒。

我们发现在宗教界有两类基本成员。一类由坚定、虔诚的信徒组成，他们恪守传统的仪式和教义。这些人固然面对时代的潮流，但他们的信仰坚定，不为这些潮流所动摇。另一类由无知、单纯的信徒组成，他们从不受当前反宗教思潮的影响，几乎完全不为我们这个正在改变中的世界所触动。这两类人依然在传统的宗教框架内过着宗教生活。那些不属于上述两种类型的人，今天却在人数上迅速增长。他们致力于在传统宗教的范围之外去寻找精神的家园。邦霍弗(Bonhoeffer)从神学家角度提出了“非宗教的基督教”，意谓真正的基督教不应被所谓传统的基督教所约束。这也许可视为探索非宗教化宗教的一种形式。

在文学作品中，同样存在着对某些宗教事物的探索。许多现代文学作品看来不仅竭力描述人的冲突，并且在这种冲突中察觉到明显的宗教因素。在艺术的创作和欣赏上，看来也同样包含着某些宗教内容。现代艺术完全不同于中世纪的宗教艺术。

从中世纪宗教艺术的立场看，我们不得不承认现代艺术完全是非宗教的。然而，在现代艺术作品中仍存在相当的宗教色彩，拨动着敏感的心弦，这样的作品确实在源源不断地被创作出来。我们可以发现，许多年青人被由献身精神和同情心所支持的社会改革运动所吸引。虽然这些运动看来是非宗教的，我们还是能够在其中找到某些真正的宗教内容。发轫于美国的嬉皮士运动，尽管从保守的眼光来看不是一场宗教运动，但也不背向宗教。在我看来，它也是一种寻求非宗教化宗教的形式。

在这类对非宗教化宗教的寻求中，也就是那种在传统形式之外被人寻求的“宗教因素”，可以分成两种类型。第一类只是泛泛带些“宗教味”，并且多少与纯粹的世俗性相关联。这里有一个例子：有一次我与一些外国游客一起，参观“完全自由教团”(PL)，日本的一个新宗教。在“完全自由教团”里，人们或打高尔夫球，或放烟火作为消遣，都有点宗教意味。传统宗教倾向于禁欲主义，压制人的娱乐欲望。可是在这里，我们可以看到一种适应现代人需求的尝试方式，它把娱乐活动积极地带进宗教活动中。这类新宗教亦可见之于美国，尤其是在加里福尼亚州。第二类的“宗教事物”则是地地道道宗教性的，尽管它们无视所有传统宗教的组织、仪式和教义。它们或者是探求回归到各种宗教传统机构发展起来之前的宗教创立者的精神，或者是以静坐、祈祷等方式，谋求在内心直达人们自我的本源。

于是，在当今社会中，当许多人对宗教表示冷漠时，也有许多人正在寻求非宗教性的宗教，或寻求一种新型的宗教。尽管对这种现象，可以从不同方面去分析，但对宗教来说，最严峻的莫过于前述否定宗教的各种思想。归根到底，引起上述宗教中种种新现象的，正是各种反宗教理论的出现。

13.2

现在，我将对这些反宗教理论逐一加以讨论，看看它们是怎样否定宗教的。首先是科学主义。科学与科学主义这两者的基础不容混淆。科学的观点并不必然地与宗教的观点相抵触。当然，两者在某些观点上有本质的差异，但并不互相排斥，我们至少可以看到两者具有一种协调的可能性。相反，科学主义的观点绝不可能同宗教的观点相协调。这是因为科学主义持科学至上的观点，认为只有"科学"才是真理的唯一标准，任何非科学的东西都是错误的。根据科学主义的思想，宗教是非科学的，因而就被认为是谬误的。由于科学今天已取得显著的进步，科学的定律总是被实验无可辩驳地证明，科学真理业已作为绝对真理而对许多人造成深刻的印象，尽管它只不过是一种真理而已。卓越的科学家很少拥护科学主义。例如，爱因斯坦和汤川秀树① 就容纳宗教的观点。然而，却有许多科学的圈外人，总是以科学主义的方式去评判一切事物。如果把"科学"视为唯一的真理标准，那么对宗教的排斥也就势所必然的了。科学主义的信奉者们认为，宗教之所以仍能在今天存在，只是因为科学的思想尚未深入到广大群众中而已。他们相信，一旦科学发展到所有人都接受科学的思想方式，宗教自然就会消亡。对科学主义来说，宗教的继续存在与宗教的性质或本质完全无关，不过是个时间问题。这样，宗教就从根本上被科学主义否定了。虽然这样

① 汤川秀树(1907—1981)，因他的介子理论而于1949年获诺贝尔物理学奖，并担任京都大学名誉教授，直到逝世。

一种纯粹的科学主义认识不可能流传很广，但许多人的基本观点是被这样一种信念统治的。

其次是精神分析学。关于它是否否定宗教，存在着一些争议。但在事实上，精神分析学是以某些方式否定宗教的。精神分析学的创始人西格蒙德·弗洛伊德将宗教与在儿童中观察到的强迫观念性神经症作比较，把宗教解释为人类共同的儿童期神经症。根据精神分析和心理学的立场，弗洛伊德的理论认为，信仰一个上帝或圣父的一神论，是导因于人类欲望的一种幻想。他试图证明一神论是不符合现实的。卡尔·荣格以自己的风格发展了弗洛伊德许多基本学说，他观察到在每个人心灵的最深处都存在着一种集体无意识。这一集体无意识超越了个体无意识，成为神话和宗教象征的根源。根据荣格的学说，宗教来源于并可回溯到这一集体无意识。与弗洛伊德相比，他是肯定宗教的，因为他反对单纯是科学的和客观的方法，详细阐发了他那集体无意识的自主理论。凭借这种自主，宗教得以免遭科学的摆布，为自己提供了存在的理由，因为将宗教象征的根源置于集体无意识，这就保证了宗教在人类生活中具有不容置疑的地位。正是这样，荣格给予宗教一个深层心理学的基础。

不过，这里缺少一个重要的因素。在荣格看来并没有认识到需要有一种"精神上的死"。圣保罗和伟大的佛教徒们都清楚地看到，这是真正宗教的一个基本因素。"我们若是与基督同死，就信必与他同活"(《新约·罗马书》第6章第8节)。同样，佛教有"大死"(通过"大死"才能得到"大活")和"往生净土"的观念。由于荣格忽视了"精神上的死"的可能性，可以说他对宗教的理解并未完全认识到宗教的基本性质。在荣格看来，正统的宗教意识终究要被集体无意识所取代。今天，各种建立在荣格理论基础上的精神分析治疗法，正应用于许多精神病患者。在美国，那些

精神上受困扰的人，常去求助于精神分析医生，而不是去找他们的牧师。通过会牧辅导站的正规训练，教会现正试图将精神分析的理论和实践结合进他们的活动计划中。虽然这种现象有其明显的价值，但假如忽视了“精神上的死”的需要，就会削弱各宗教的真正的宗教基础。

据新弗洛伊德主义者埃里奇·弗洛姆看来，精神分析学并不总是反对宗教。弗洛姆把宗教分成两种类型：权威主义的和人道主义的。在弗洛姆看来，精神分析学影响这两类宗教的方式各异。权威主义的宗教宣扬顺从上帝，这上帝凌驾于人类之上并统治着人类。另一方面，宣扬万物一体的人道主义宗教教导说，上帝不过是一种人所渴望实现的理想人物的象征。弗洛姆认为，更严重地受到精神分析学的威胁的是权威主义的宗教。他注意到精神病患者的行为方式有时与宗教仪式惊人地相似。例如，有些被强迫观念所困扰的患者，执著于仪式上的净化，这有时与许多宗教上的净化仪式极其相似。这种患者强制性地忙于仪式性活动，尽管这些活动与宗教毫不相干。倘若我们把这类活动视为仪式，它们与历史上和社会上的宗教仪式相比，将是一种最隐密的仪式形式。但是，弗洛姆在这两类仪式的精神机制内，发现了显著的共同点。值得注意的是，虽然弗洛姆相信精神分析学能阐明宗教活动中强迫性欲望的心理动机，不过他仍坚持，不应把宗教仪式与强迫性神经症的仪式性行为等量齐观。

我们前面讲过，精神分析学的立场并不完全反对宗教。但是，精神分析学试图以“儿童期神经症”和“父亲形象的投影”等理论来解释宗教。在我看来，这样一种理论最终导致了对宗教的否定。

马克思主义也以其激进的方式，否定真正的宗教。正如我已解释过的，科学主义以坚持科学知识至上而否定宗教。精神分析

学阐明了这一观点，以科学的心理学立场而否定宗教。马克思主义则出于社会科学的立场，同样否定宗教。在马克思看来，人类的苦难的最终根源在于阶级社会中不同的社会阶层之间的斗争。这就是说，无产者因不断遭受资产阶级的剥削，不可能成为完整意义上的人。作为人类创造力成果的劳动，变成了资本主义社会中的商品。在这种社会结构中，资本家总是剥削劳动者，即使他在个人道德上也许是个好人。工人，由于被剥夺了他的劳动果实，也被夺走了他的部分人性。按照马克思主义的理论，这并不是由于资产阶级天生的不道德，而是由于阶级社会的结构。人类苦难的根源就在于此。为了解除人类的苦难，马克思主义主张在无阶级的公有制社会里，人人都有平等的权力，人的劳动成了他的个性的实现。我们可以发现，这里蕴含着对宗教的否定，这种否定不是从属于革命的，而是马克思主义革命中不可缺少的组成部分。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》一书中强调指出，对宗教的批判是一切社会批判的基础。根据马克思的说法，只要人们信仰宗教拯救，他们就不是在这个世界上去寻找人类解放的实现，而是到彼岸的理想世界或天国去寻找。这些人把这个世界上的苦难和矛盾视为神的天意或考验；或者视为作业(karma)，亦即人前生行为的积集的报应。根据宗教思想，人应当顺从上帝的意志，或从他们的业中寻求解脱，并在天国或悟道中找到精神的安宁。

马克思认为这不能真正解决人类的苦难，而是把人完全引入歧途，企图破坏人们对社会政治革命的热情。因此宗教是革命道路上最大的障碍，为达到一个无阶级的社会，人们必须彻底否定宗教。这就是马克思否定宗教的方式。

最后我们来看虚无主义。这里我指的是尼采所阐述的虚无主义。科学主义和马克思主义是站在宗教外面来否定宗教的。而

精神分析学则直探人的精神深处，但在其阐述中并不包括宗教的本质。尼采的虚无主义明确否定宗教的实质。尼采声称："上帝死了"，以及"上帝是一个神圣的谎言"。这里我们必须注意，他不是仅仅说"上帝不存在"，而是说"上帝死了"。那些没有宗教体验的人，也许会说"上帝是不存在的"。但尼采说的"上帝死了"，意味着上帝曾经存在过，但现在死了。因此，尼采想必有过某些宗教经历，或在一定程度上体验过一个活着的上帝。尼采强调，为了容忍没有上帝的虚无，人必须成为一个"超人"，亦即积极的虚无主义者。因此尼采是在根本上否定宗教的。

尼采不仅不相信上帝，而且超越了上帝。他于是问："上帝从何而来？"他的回答是，来自"权力意志"，这是人自我保存本能的根源。按照尼采的说法，信仰上帝为宇宙主宰，不能使人生圆满。在这上帝观念后面，他认为有一个宇宙论上的"力的意志"。这是最根本的意志。上帝无非是一个人造的产物，是这个根本意志为维护人的生命而在这个世界的虚无深处虚构出来的。人们把这虚构的"上帝"当作活着的上帝来信仰，并以这种信仰来安身立命。的确，这种信仰对于迄今为止的人类生活是富有意义和有效的。但尼采宣称，我们已进入一个全新的时代，以往的生活方式在这个时代已变得毫无用处。这就出现了虚无主义。人们现在必须意识到，到今天仍信仰上帝，不过是一种自欺的行为。他们必须复归于"上帝"本身所由创立的"力的意志"中。人必须超越自己，并成为能容忍没有上帝之虚无的"超人"。这样，尼采就在根本上否定了宗教的基本原则。他那些"永恒复归"、"酒神精神"、"命运之爱"等观念，皆根源于此。至此，尼采给非宗教化的宗教打开了一条全新的道路。

13.3

科学主义、精神分析学、马克思主义和虚无主义以不同方式否定宗教。站在宗教的立场看，这四种思想方式形成了对宗教的挑战。

宗教坚持认为，为了使人能抵达找到真正的精神、心灵和灵魂之处，必须超越人的理性。再则，宗教所要拯救的，不仅是单个的人，而且是整个世界。宗教宣扬实现天国或建设佛土，以及改造这个世界。这样，宗教不只是宣扬拯救，而且也对社会的、政治的，和人类的制度和欲望的终极性提出了挑战。因此神或佛性永远构成宗教最基本的教义和目标。

宗教并不象科学主义那样，认为人的理性和判断是终极的东西。近代精神分析学认为灵魂、精神和情感超乎人的理性，但是认为它们产生于无意识，而不是来自上帝或任何超自然的实在。马克思主义为人类的拯救，提倡一种逻辑的和实践的方法论，通过阶级斗争以实现一个理想的公有制社会，因此斥责宗教，因为它企图通过天国或佛土的实现来拯救这个世界。最后，虚无主义否定上帝和一切超自然实在，把它们当作力的意志的虚构物而加以否定。建立在某种理论和哲学立场上的这四种观点，从不同的角度展开了对宗教的挑战。宗教遭受到这样的挑战，在历史上还是第一次。除非宗教能迎接挑战，否则它会变成一种僵化的、组织化的专业，并最后失去其活力。近代人必须在他们的生命深处同这些反宗教观点抗争。各宗教团体自身也要对这些挑战作出明确的反应。比如，佛教应通过对这些挑战的反应，从理论和实践上展示其真正的精神性。否则，宗教就不可

能在将来具有创造性和建设性。在这个意义上，这些对宗教的否定也可说是对宗教的一大恩惠。

14 全球时代的宗教与科学—它们的基本特征与相互关系

关于全球时代的宗教与科学这样一个重大问题，要作出全面和深入的论述几乎是不可能的。不过我仍愿就此课题的实质进行讨论，并从佛教观点对此作出阐释。

现代科学可以说是一项对人和自然作尽可能客观的，也就是说非主观臆断之研究的人类伟业。它根本上不受诸如价值、意义、目的等任何人类中心主义利益的束缚。在方法论上，这一科学模式是由笛卡儿在《数学原理》中提出的观点和培根在《新工具》中所描述的方法所奠定的。它以一种基于数学和物理学的方法，完全取代了亚里士多德的目的论一生物学立场。当前的科学形式就是这一方法向极端发展的结果。

18—19世纪的西方，在基督教与科学之间发生了严重冲突，其主要标志就是围绕达尔文而展开的论战。有人会论证，基督教神学对现代科学发展起了重要的触媒作用，因为作为主宰宇宙的上帝这一思想，使人们易于相信上帝已把万物安排得秩序井然，人们只要认真观察，就能发现存在着的自然规律。然而，上述那种没有神学观念的刺激，科学就不能兴起的断言，并不证明那些神学思想在现实中有任何真实依据。①

在我们的时代，人们有时说，那些依然坚持宗教与科学之间

存在着冲突的人，未免有点幼稚和守旧，因为当代神学家通常已放弃《圣经》上的话都出自上帝之口的观点，他们很有意于在基督教与科学之间进行对话和调停。同时有人认为，20世纪科学的特性，使它对宗教的敌视大大低于19世纪的科学。不过我对这些看法实在不敢苟同。问题虽在表面上看来已经缓解，但从更深的层次看，显然科学仍是宗教的严重威胁。

让我们考察一下科学与宗教的基本特性。虽有过于简单化的危险，或许可以这么说：科学所关心的是对"怎么样"(how)的回答，宗教则关心对"为什么"(why)的回答。就此处的用法而言，"怎么样"是指因果过程或"手段"，"为什么"则指意义、目的或存在的理由。科学能回答花是怎样开的、人是怎样有的，却不能回答花为何开、人为何而有这种问题。科学能解释一桩既定事实的起因，却不能解释该事实的意义或根据。能回答"为什么"这个问题的，是宗教，而不是科学。

建立在亚里士多德的目的论—生物学方法基础上的前现代科学，由于那时把宇宙万物理解为有机的(即视万物为有生命的物体)，因而对"怎么样"的问题作出一个目的论的回答。而对"怎么样"问题的目的论式回答与对"为什么"问题的宗教性回答并非必然相左。由古代物理学所提供的目的论世界观，与基督教解释人和自然的有神论观点颇相吻合。但随着现代科学的兴起，情况发生了根本变化。建立在数学和物理学基础上的现代科学对"怎么样"的问题作出了非目的论的、机械论的回答，这样一种机械论的回答同对"为什么"问题的宗教性回答是迥不相同的。尤其是像基督教这样的一神教，它难分难解地植根于人格化的上帝观念之中，这上帝是宇宙的创造者、救世主和最高审判

---

① 爱德华(Paul Edwards)编：《哲学百科全书》第7卷，第159页。

者。现代科学的机械论世界观完全漠视人的存在。在这种机械论观点中，不仅无生命的物质，而且生物学上的生命，乃至人的精神和心灵，都被归结为毫无生气的机械现象。这明显地表现在当代分子生物学、实验心理学和遗传学中。

与前现代科学的目的论和生物学的自然观不同，现代科学的机械论的世界观把宇宙万物看作无生命的，即完全是非人的、无知觉的。这样一种机械论的世界观，不仅与关切人在世界上存在的最终意义和终极基础的“为什么”问题的宗教不相容，而且也与之相敌对。它之所以与宗教相敌对，是因为它把人存在的意义、价值、目标和目的扫荡殆尽。也许可以说，现代科学对“怎么样”问题的机械论回答，已在“横向上”割断了宗教对“为什么”问题的回答。我在说这话时，心中有一个图象：代表宗教的垂直线（表示探寻人类存在的终极基础）被代表科学的横向线（表示主要探求宇宙万物的因果关系）所截断。结果使人悬荡在半空。主要关切人生终极意义的宗教的当务之急，是寻找一条把盛行于当世的、否定人生意义的科学含摄在宗教内的道路。①

现代科学的机械论的世界观，已对宗教造成一个更为严重的问题。它产生了无神论和彻底的虚无主义。机械论的世界观摧毁了迄今一切宗教目的论体系赖以存在的“心灵”基础，不给上帝留下一席之地。这一虚无的深渊也在人类存在的深层中展现。让-保罗·萨特坚持人的主体性只能建立在对这虚无的认识上；他所创立的存在主义，就是意识到由现代科学产生的虚无的直接结果。当代无神论不仅是一种唯物主义的无神论，而且

---

① 在本章中，我不是论证科学本身就能导致无神论和虚无主义。我论证的只是那种非人格化和机械论的现代科学的世界观已导致无神论和虚无主义。自然科学并非与宗教不相容，但那种坚持科学真理为唯一真理的科学主义则与宗教不相容。本章讨论科学世界观时，我主要涉及的是科学的思维方式与宗教的关系。

可以说是一种更激进的、存在上的无神论，它尝试以“没有上帝的虚无”作为主体性自由的基础。关于这一点，尤其值得注意的是尼采，他通过对科学本性及人类命运的敏锐洞察，约在一个世纪前就宣告了虚无主义的来临。

在《超越善恶》(Beyond Good and Evil)一书中，尼采提出了关于人类历史三阶段的独特见解：

> 从前，人们把人作为祭品献给他们的上帝，也许正是把他们最爱的人当作祭品……然后，在人类的道德时代，他们向上帝献出了自己最强烈的本能，他们的“天性”；在那些禁欲主义者和“反天性的”狂信者的苦痛眼神中，就闪烁着这种节日的快乐。最后，留作祭品的还有什么呢？……不是势必要献祭出上帝本身吗？——为虚无而献祭出上帝，这种荒谬的最为悲惨的不可思议之事，已留给了年青的一代；我们大家对此都早已有所认识了。①

尼采把所有原始宗教的献祭，以及开普利岛上密斯拉岩室中台比留皇帝②的献祭，都归结为第一阶段。可以说，第一阶段相应于《旧约》时代，《旧约》记载着诸如亚伯拉罕和以撒的故事的献祭事例。第二阶段不妨说代表着《新约》时代和基督纪元以后的时期，在这个时期，耶稣的死和献祭被视作对内在于人性中的原罪的救赎。在第三个历史阶段，我们“为虚无而献祭出上帝”，

---

① 利维(Oscar Levy)编：《尼采全集》第12卷，第73页。

② 台比留(Tiberius Claudius Nero Caesar)，公元14年—37年的罗马皇帝。——译者

宣告了尼采意义上的虚无主义的来临。①

也许可以说我们业已到达尼采上面描述过的第三个历史阶段。正如他所预言的，在传统的上帝观念的基点上，我们现在正经历着由现代科学所展现的“没有上帝的虚无”。如何应付这种“没有上帝的虚无”，是从科学与宗教的冲突中出现的迫切问题。

在这一点上，如果宗教在与科学的对话和抗衡中要保持活力的话，下述两点是必须加以强调的：

1. 每一宗教必需对其世界观基础进行再考察。对任何一个宗教来说，它的世界观可不像人的衣服一样可以随意调换。世界观之于宗教，犹如水之于鱼。它是宗教赖以实际存在的不可或缺的条件。水固非鱼的生命本身，亦非鱼的身体，然而却是鱼赖以生存的基础。对于一个宗教来说，改变它的世界观，其严重性不亚于一条海鱼从咸水转移到淡水里。②

2. 特别至关紧要的是，每一个宗教对上帝或“至上者”，及其与人和世界之关系的理解进行再考察和重新解释。关于这第二点，基本上是非有神论的佛教同根本上是有神论的基督教，情况有所不同。如前所述，宗教提供“为什么”这个问题的答案。基督教以“上帝的意志”、“上帝的统治”，以及随同而来的诸如创造、道成肉身、救赎和末日审判等概念，给予“为什么”的问题以有神论的回答。相反，佛教以其强调“缘起”、“无我”、“空”、“如”等概念，给予“为什么”的问题以非有神论的回答。

---

① 阿部正雄：《基督教与佛教——论科学与虚无主义》（《日本宗教》第5卷，第3期，第49—50页）。

② 西谷启治：《宗教与无》，伯克利：加利福尼亚大学出版社，1982年，第77页。写此章时，作者参考此书颇多，尤其是其中第4章，第77—118页。谨致谢忱。

基督教用诸如“上帝的意志”和“上帝的统治”对“为什么”的问题作有神论的回答，这与现代科学对“怎么样”问题的回答截然不同。这是因为前者竭力强调至上者的人格性，而后者根本上是非人格性的。人格化的上帝及其与人的个人关系，同机械论的世界观完全不同。为克服这种差异，基督教界作了种种神学上的尝试。在这些尝试中，最显著的是以科布(John Cobb)等人为代表的过程神学。

过程神学建立在怀特海哲学的基础上，而后者又基于对现代科学和数学的批判性思考。根据过程神学，至上者不是人格化的上帝，而是有些非人格化的创造力。上帝和世界同被认为是创造力的产物。被如此理解的上帝和世界由于共生而相互贯通，个体的经验境遇在此中就是动态的生成行动。过程神学以创造力为至上者的概念，与现代科学的机械论世界观比较接近，而与传统基督教的人格化上帝观念则大异其趣。不过，我却怀疑它是否真的与现代科学一致。为了与现代科学完全相容，神学必须具有一种彻底机械论的和非人格化的性质，同时又完全保留目的论的和人格化的性质。换言之，完全的机械论——非人格化性质和完全的目的论——人格化性质的辩证统一，对于这样一种神学是必要的。尽管过程神学通过展现有效和最终的因果关系，兼容了机械论和目的论，但它在结合这两方面时多少用了一种平行的方法，而不是用辩证的方法。也就是说，它半是机械论的，半是目的论的。并且，无论多么强调构成过程的境遇的瞬间性，在这根本的“过程”概念里，目的论的性质超过了机械论的性质。当作为至上者的创造力被理解为只能实现于现实的多成一(many becoming one)[1]过程中时，当创造力只能通过开放的将

① 怀特海：《过程与实在》，第32页。

来和封闭的过去，即通过不可逆的单向性时间时，这一点就显得很清楚了。我总怀疑过程神学能否合理地克服"没有上帝的虚无"，后者是由现代科学机械论的世界观而在现代人存在的深层上展现出来的。

佛教以"缘起"、"空"和"如"等概念，对"为什么"的问题作了非有神论的回答，这与现代科学对"怎么样"问题的机械论的回答并不矛盾，因为这些佛教概念虽具浓厚的宗教味，却带有非人格化的色彩。说佛教是非人格化的，并非意味着佛教对人事漠不关心。恰恰相反，佛教作为一个宗教，从根本上关切人的拯救。在这一点上，基督教和佛教并无什么差别，因为这两个宗教都关心拯救。不过，两者对于使拯救成为可能的基础，有着不同的理解。在基督教中，这一基础被认为是某种个人性的东西，即人与上帝之间的个人关系。相反，拯救的基础在佛教中不是个人性的东西，而是非人格化的、一切众生共具的。人的拯救与其基础虽不可分割，却必须加以区别。这一区别非常重要，因为现在科学与宗教的冲突在很大程度上与拯救的基础有关。

佛教的"缘起"概念强调万物的相依相待，无论是事物的产生还是消失都是如此。不存在任何自存和独立的事物。例如，大与小是相依相待的；不存在离小独存之大，也不存在离大独存之小。大即大，小即小，然而它们又是完全相依相待的。同样，善与恶也是相依相待的。以为有离恶独存之善或离善独存之恶，皆是虚妄之想。善恶各有分际，然两者又完全是相依相待的。同样，绝对与相对也是相依相待的。

认为有离相对而独存之绝对或离绝对而独存之相对，都是错误的。绝对即绝对，相对即相对，然而两者又完全是相互依待的。故万物皆相互依待，不存在独立的东西。这就是佛教的缘起概念。因此，缘起或相互依待本身既不是绝对的也不是相对

的。由于它双遣绝对与相对，故又称作“空”。但这并非纯粹的空无。恰恰相反，正因为它们是相互依待的，绝对遂真为绝对而相对真为相对；善真为善而恶真为恶；大真为大而小真为小。万物皆如其本然而存在。既清楚地认识到事物之间的区别，又认识到它们之间的相依相待。这就是“空”又被称作“如”的原因。空不是纯粹的空无，而宁可说是圆满，在这圆满之中万物的差异性被彻底认识。

我希望现在可以明瞭：“缘起”、“空”和“如”，不过是对同一个实在在词义上的不同表达而已。对于佛教来说，至上者即为“缘起”，而不是上帝或创造力。佛教是教导我们如何悟到这一缘起真理的宗教。悟到这一真理者，就被称作佛。

万物在“缘起”、“空”和“如”中被认识为相互依存而又相互转化。不存在单边的或单向性的事物。因此，作为至上者的佛教“缘起”概念，完全排除了任何目的论的特性。在这一方面，佛教同现代科学并不矛盾。但它也并非完全是机械论的，因为这是对“为什么”这个宗教问题的回答。要之，佛教既不是目的论的，也不是机械论的。

基督教以上帝的意志对“为什么”的问题提供了正面的回答。就是在人的理智不理解某种事物为何要以一定方式发生时，信仰上帝就是了，把它当作上帝的考验或恩惠来接受。佛教则相反，以“本来如此”或“如其本然”作为对“为什么”的问题的回答，这与现代科学以机械论来回答“怎么样”的问题颇为一致。但是，佛教“本来如此”的回答并不表明不可知论或虚无主义。它并不是在放弃探究“为什么”的意义上的消极的回答。毋宁说这是彻底探究“为什么”并参透这“为什么”的问题而达到的积极的和肯定的回答。简言之，佛教“本来如此”的回答，并不因为对“为什么”的问题缺乏正面回答而意味着它是不可知论，而是表示对

实在的极大肯定，这**实在**不可能被"为什么"的问题所分解，从而它超越了这一问题。

佛教的至高无上的任务是：以"本来如此"为其终极本原的佛教，怎样才能为道德和历史的发展提出一个正面指向？换言之，怎样才能提出一种建立在"如"基础上的、既非目的论的又非机械论的新目的论？在此我的建议仅是：与"智慧"密不可分的大乘"慈悲"精神和建立在"**空**"、"如"基础上的"菩萨"观念，能够为这样一种佛教的目的论提供基础。

科学若无宗教是危险的，因为它必然导致人类的彻底机械主义化。宗教若无科学，在当今世界上也是没有力量的，因为这样就缺乏实现其宗教理想的有效手段。科学与宗教必须融洽合作。对于面临全球时代，谋求使这两者结合起来的我们来说，这是一项紧迫的任务。

15 主权在于人类

这颗星球上的芸芸众生
已经跨入一个时代，
他们必须领悟今天人类存在的基石
就是清楚认识到自己是“人类”，
必须认识这是在浩瀚宇宙间衍生与死灭的
一个活生生的自觉的实体。

人类若要度过这个时代
必须领悟自己的真我，
超越自我与他人畛域，
方知人人都生存于
“**自我觉悟**的无垠天地”，
圆满实现自我和他人。

当今世界的危机
起自不知自我否定的国家
永无休止的相互冲突与争端。
今天我们应该建立的

不是各个主权国家联盟的
那种国际邦联。
更不应是一个世界帝国
被一个夺得霸权的强国僭登宝座。
它必须是一个人类的世界，
主权真正归诸全人类，
它是一个自觉的实体，
深刻意识到自己是“人类”。

这个世界必须是没有民族国家的人类共同体，
在那里个人的尊严和自由得到保证，
在那里种族和文化之花开得姹红嫣紫。
承荷过历史的民族一国家时代必须宣告终止，
人类的时代必须开始。

我们不必绝望于历史的罪恶，
它超越了个人的力量。
必须认识民族利己主义原是人类的业障，
深深植根于人的本性
必须把人类置于新的宇宙论中，
摆脱人类中心主义的藩篱。
自我觉悟的无垠天地，
把生命赋予自我和他人，
而又在两者之间判然分明——
这岂不正是人类新社会的根基？

15.1

> “人类”是一个命运相关的共同体，是在辽阔宇空中一个有生命的、自觉的单元。

说“人类”是一个单元，这在历史上并不新鲜。尤其在把人道主义当作基本原则的近代，就经常把“人类”的概念看作一个疑难问题。在世界已迅速成为一体的当代，尤其在我们已开展空间探索的近二、三十年来，“人类”一词甚至成了一个专门术语。但是，人类自身是否已被看作一个命运与共的共同体，看作在辽阔宇空中“生死不息”的一个有生命的、自觉的实体？就是在今天，当我们使用“人类”一词时，它仍被认为是指各种族或各民族的聚合；认为这些种族或民族正面对着或卷入国际动乱，像美国和苏联这样的超级大国在动乱中相互竞争，把世界当作它们的舞台。

这个名词也可指人的总体，他们经过东西文化的交会，加深了彼此间的接触和相互影响，人们正逐渐成为一体。或更深一层说，这个名词也可看作生存在这个银河系中这一颗行星上的一种生物——人。后面这一概念可说是随着把宇航员送进太空（在月球表面登陆）而出现的，并在科学上证明了飞往太空其他行星的可能性。这个名词目前还是一个不确定的集体概念。即使这个人类概念的明确轮廓得到承认，其界限也只能是从外部设定。“人类”依然是一个定量的概念，而不是一个定性的概念。

今天的当务之急，是把“人类”内在化，把它把握为一个定性的概念。我们必须把它把握为一个独一无二的、有生命的、自觉

的实体。否则，就决不能克服我们面临的国际冲突，也不可能带来真正的世界和平。更不能建立一个美好富庶的人类社会，其中充盈着个人的自由，各个种族、各种文化和谐共处而又保持各自的特性。

根据什么见解，才能使我们把人类把握为一个独一无二的、有生命的、自觉的实体呢？我认为，这见解的根据在于我们每一个人都悟到自己的真**我**，也就是说，每一个人必须突破自己的自我结构而认识到本**我**。它是一个彻底个体化的"主体性"东西，同时也是一个彻底普遍化的客观性东西。为什么如此？这是因为克服了自我，也就克服了分别自他的立场。正是在这一点上，自他分别就不能仅当作自身同他人的分别，它也包括了自身同一切与自身对峙的事物的分别；也就是说，这是自身与万物、自身与世界、自身与历史的分别。自我就是所有这些分别和对峙的根源。如果我们对世界冷漠不顾，就不可能有对自身的研究；如果我们回避我们与历史的冲突，这种冲突经常超出人的控制，就不可能有对真**我**的觉悟。对自身的真正研究，始终是对世界与历史的研究。

在**自我觉悟**中，我们每一个人都悟到自己的本**我**就是我们每一个人真正的"**主体性**"**自我觉悟**，同时，也就是世界和历史本身的**自我觉悟**。人们通过突破自我而获得的**自我觉悟**超越了自我，向四面八方无限扩展。这**自我觉悟**的扩展穷无际涯。所谓自身、他人、森罗万象和历史流变，概莫能外。的确，只有在这"**自我觉悟**的广阔天地"中，才能把人类领会为一个独一无二的、有生命的、自觉的实体。正是在这"**自我觉悟**的广阔天地"中，万物才能真实存在，生机盎然。"人类"也只有在这同样的"**自我觉悟**的扩展"中，才能生气勃勃地生存。

15.2

> 必须建立一个人的社会，在其中当今的主权国家被否定，在其中作为一个有生命的、自觉的实体的"人类"拥有主权。

如果人类被领会为一个独一无二的、有生命的、自觉的实体，那就必须否定相互对峙的各主权国家以及主权属于各特定种族或民族的主张。国家的主权，为了一个民族国家的长久生存，最终要求以其成员的生命作为牺牲；对外则使用武装力量，与其他敌对的主权国家进行生死搏斗。我们在这里，找不到更高的权威能控制住这类国家权力的运用。各主权国家不知道自我否定。它们把自我肯定和自我维护的立场当作自己的基本原则，一当危机出现，"人类"的立场就在这种立场中遭到忽视和破坏。所以，即使是国际合作组织，它们是各主权国家妥协和协商的产物，并在某种程度上具有解决国际冲突的手段，只要它们是以各主权国家为前提，那么它们就根本不能控制民族利己主义，也不能完全消除战争。尽管国际组织能在某些方面控制住弱小国家，我却感到这类组织有可能变为徒有其表的华丽大厦，只能默认拥有庞大武力的大国在里面飞扬跋扈。只要不是在本质上克服主权国家的立场，并把主权从民族国家转到被看作一个独一无二的、有生命的、自觉的实体的人类，那么，要建立一个各国的世界联盟或世界政府的计划，就不能说是一条会带来真正的世界和平的道路。

在一个人的共同体——它以作为一个有生命的、自觉的实

体的“人类”为自己的基础——中，同样也必须改变主权的概念。它必须不再是一个个体成员在内注定走向灭亡的自我肯定、自我维护的主权，也不是一个毁灭个别种族和文化之特性的主权。相反，它必须是一个始终基于自我否定的主权。它必须是一个把智慧和慈悲，而不是把权威和正义作为基本原则的主权。真正使这种主权成为可能的，正是本我的**自我觉悟**，它虽确立了自他分别，却赋予自他以完全的生气。在这无限的“**自我觉悟**的扩展”中，能使个人、民族和人类（人的三个范围）以及个人、人类和森罗万象（宇宙的三个范畴），都生机盎然而不相互疏离。只有在人类主权把这种自我否定作为自己的原则，并以智慧和慈悲作为基础时，以拥有全人类为基础的单一政府才将是可能的。一切政府组织的基础，必须是社会的统一。正是作为一个自觉的实体的人类，才能完全发展出一个统一和合作的人的共同体。因此，人类绝对权威的源泉并不在法律和正义中，而是存在于真正的**自我觉悟**中。同时，由于“人类”是人的社会最内在的权威，真正的**自我觉悟**也是最超越的权威。

15.3

从国家主权转到新的人类主权，不可能以一种直线方式达到。因为这里面有两个根本因素：首先，认识到主权国家是植根于人类本性中的业的产物；第二，认识到全人类都共同对历史的恶承担责任，每一个人都必须把这种恶看作是他自己的。

怎样才能克服这主权国家？怎样才能转到人类的主权？每一个国家都拥有权力的一面，在这意义上它是一种政治控制的组织；又拥有伦理的一面，它表示国家所由构成的诸种族或民族的道德约束力。所谓“国家的理论基础”(Staatsräson)，就是以这种权力与伦理、约束力与正义的统一而存在。所以，匆促设定国家是一个邪恶的存在是错误的。国家的伦理或道德约束力也经常被看作一种人类伦理(Sittlichkeit)的更高级的形式，它超越了个别人的生和死，维护着各种族和各民族的永久绵延。很难在人类历史上发现一个不曾存在国家的年代。几乎同样的是，家庭对于个人是一种不可缺少的伦理形式；对于部落和种族，对于居住在特定国土上的各民族也是如此，国家一直是不可缺少的道德形式。必须说，国家并非一种偶然的存在，而是深植于人类的本性和经历中的东西。

但是，今天的问题在于：被认为是权力和正义之统一的国家的理论基础，开始表现出一种必须加以否定的邪恶性质。在当今超级大国间的对峙和斗争中，这些超级大国的权力结构一直在膨胀，并达到高度复杂的程度，国家的正义不再能控制住权力，以致这巨大的权力越出道德的约束，为所欲为，不可收拾。我们可以在越南战争以及其他入侵事例中看到这种状况。基于核武器的恐怖平衡，看来似乎已使发动全面战争成为不可能，同时也使国家的理论基础成为无意义的，伪善的和腐朽的。怎样才能使今天大多数人相信，国家的道德约束能抑制住与巨大的技术系统和生产结构结合的庞大国家权力的力本论(dynamism)？国家权力为一种喧嚷不已的民族利己主义所推动，因为它破坏了作为国家理论基础的道德约束和统治权力的平衡，现正呈现一种恶魔般的特征。由于它不顾一切地向前运行，这种不平衡最终势必导致一种破坏性的全面战争，或卷入搀杂着虚假和平

间隙的各种或隐或显的权力斗争的旋涡中。破坏？单一的世界帝国？混乱的无政府状态？这个世界的前景并不光明。

在这一处境中，我们不得不看到历史的恶，而悟到人类的业。这种历史的恶，在其恶的意义上，的确超出了个人的道德力量；作为某种深植于人类的本性和经历中而为人所担负的东西，正是这种难以消除的业。但是，这并不意味着我们就应当对克服这种历史的恶放弃希望。我们切勿片面单纯地看待这人类的业。毋庸置疑，民族国家现正转变为一种历史的恶，它的控制凌驾了我们个人的力量。但我们也必须清楚地认识到，这种历史的恶的根源就深植于我们之中。我们不应该把民族利己主义仅仅当作一种外在力量去批判，而应悟到作为一种集体的责任，它实际上根源于我们每一个人所造之业。用对客观处境加以主观化和概念化，或用一种失败主义的说法去批评这种警告，这只能出自那种不懂**“主体性”的自我觉悟**为何物者的观点。

离开对世界和历史的研究，就不存在对**自我**本性的真正研究。对世界或历史的研究，根本上与对**真我**的研究联系在一起。离开对**自我**本性的研究，就不存在对世界或历史的真正研究；真正的**“主体性”的自我觉悟**，就是自我觉悟到世界和历史的恶的根源就在人的自我中。悟到**真我**，人突破自我，同时也克服了世界和历史的恶的根源，从而显示并敞开使自己和他人都生气盎然的真正道路。并且这并非我们的终点，而是我们的出发点。除非我们立足于此，我们就不可能进展到真正克服一切世界的恶和历史的恶，因为只有在那里我们才能找到真正的出发点。

历史的恶不能只是在历史内部解决。因为这基本的恶的根基就潜存于历史自身的基础上。不顾这一点，盲目相信只有在历史内部人才能解决历史的恶，并照此实行，只会迅速增长历史的恶，并最终产生一种恶魔般的历史的恶。因为历史的恶只能

根据一种超历史的立场才能解决。只有把本我的**自我觉悟**作为根本基础，才能解决这历史的恶。

15.4

> 如今需要的不是一种新人道主义，而是一种新宇宙论。我们必须克服人类中心主义，并建立这样一种新的宇宙论。人类主权的世界也将建立于此。

我们虽主张主权在于人类，但这并不意味着人类中心主义。通过认识到主权国家即为一种深植于人本性中的业的产物，并认识到个人生存深处这种业的凝固性，展现出“**自我觉悟**的广阔天地”。它伸展到四面八方，囊括了人身外的宇宙万物。所以，它真正超越了人类中心主义。“**自我觉悟**的广阔天地”——它使人类悟到自己的实现就是宇宙中独一无二、自觉的实体——本质上就是宇宙论的。若不克服人类中心主义，也就是说，若不是站在一种新宇宙论的立场上，人类就不可能在唯一自觉的实体意义上成就一个人的社会。

因此，人类的伦理必须具有两个方面：人类内部的人际关系一面，以及关于人对于非人的宇宙的责任一面。通过**自我觉悟**，克服作为人类共业产物的民族国家的存在，人的共同体就超出了种族间和民族间的界限而为人类服务。在此确立的主权，把自我否定当作基本原则，并按各自特点把一切种族和民族容纳于内。因为对作为一种自觉的实体的人的共同体来说，种族和民族不再是与权力相关的基本政治实体，而是文化的和伦理的生存状态，它赋予个人以生命，并通过个人的活动而与人类和谐

一致。这样一种非政治性的人民群体，没有对个人的限制，允许自由而创造性的活动，自然而然为人类社会服务，丰富人类文化的内容。只有通过对作为中介的个人，他或她在自己文化特性的基础上自由活动的认识，人类才可能成为历史的承担者。

这个人类内部的人类伦理，始终与在宇宙中的人类伦理相贯通。悟到人类是一个独一无二、自觉的实体的“**自我觉悟**的广阔天地”，在悟到这实体内部的人类伦理的同时，也悟到面对森罗万象的人类伦理。一个存在着民族国家权力的时代，个人与人类发生了疏离，既不能使个人也不能使人类真正充满生气。这恰恰就是一个使人类与宇宙疏离，也使个人与宇宙森罗万象疏离的时代，并把个人、人类和宇宙间的素朴和谐推向破裂。但是，人类的主权，在其中人的共同体已悟到自己是在“**自我觉悟**的广阔天地”中的人类，并不把诸如土地、水、空气、阳光，以及其他能源仅看作人类共有的资源，而是把它们看作代表宇宙森罗万象的共同福利。当然，从月球开始的一切宇宙空间，不应该只由某一特定国家去占据开发。实际上，不应该只是从人类的观点去看待宇宙。人类被包容于宇宙，并由宇宙赋予了生气。然而，与我们这个世界上的其他创造物不同，唯独人才能有意识地了解宇宙，能认识到宇宙的生灭变化。只有他才真正给宇宙以生气。人类为宇宙所包容，同时又包容了宇宙。构成这个人类**自我觉悟**要素的，正是我们每一个人。这就是每一个人的“**主体性**”**的自我觉悟**。

在我们每个人**主体性的自我觉悟**中，不仅是人类觉悟到自己的真正本质，其实宇宙森罗万象也悟到它们的真正本质。这都在同一个“**自我觉悟**的广阔天地”中发生。只有在这宇宙论的位置上，我们才能克服人类中心主义，人类和人类的主权才能在这独一无二、有生命的、自觉的实体意义上得到确立。

15.5

在古代，人类与宇宙是非常和谐的。在这原始宇宙论时代之后，是“人论”时代，这时我们悟到人是与自然分离的观念，持续许多世纪以后，在近代导致了人类中心主义。专制的主权国家就是这种人类中心主义的一个结果。只有在历史的**自我觉悟**中，我们才能克服人类中心主义，并展现一个**自我觉悟**的宇宙论的新时代，才使否定并克服主权国家成为可能。

在远古时代，人类生存于自然之中，在某种意义上与自然和谐无间，并融合于宇宙大化中。在这一阶段，存在着的是一种原始宇宙论，而不是“人论”。人们脱离早期原始宇宙论的时期，是卡尔·雅斯贝尔斯所命名的“轴心时代”(Achsenzeit)。从这里开始，我将在这里把第二个时期称作“人论时代”。以“认识你自己”为箴言的苏格拉底哲学，是这一时代的滥觞。它脱离了自然和原始宇宙论，可以说在此明确开始了人之为“人”的自我意识。由第二以赛亚和耶稣代表的希伯来人思想道德体系的传统，不能被直接称作一种“人论”，而是后宇宙论的甚至是反自然的一神论，实际上，我们在此可以看到潜隐在这传统里的一种更为强烈的人论。孔子和佛陀乔答摩都发展了他们独特的人论。然而，当他们的理论克服了早先的原始宇宙论时，他们也就无可避免地与一种新的宇宙论联系起来，特别在佛陀身上，这一趋向尤为突出。苏格拉底的“人论”不是人类中心主义的，然而人类中心主义是潜隐在他的哲学基础中的。我们可以在希伯

来人思想道德体系中看到的这潜隐的人类中心主义，一度受到希伯来人一神教的洗礼。这种一神教最后被否定，而后，受到内在于这一神教的强烈反自然的“人论”刺激而出现的，正是近代西方的人类中心主义。

把这种人类中心主义当作基本原则的近代西方意识形态，及作为其产物的诸如民主、资本主义、社会主义、共产主义和专家政治等各种体系，支配着当今世界。把权力政治作为基本原则的专制主权国家，也是其产物之一。今天，作为权力机构的国家，已把它自己与庞大的生产系统和可怕的伴随着核武器的技术系统联结得紧密无间，具有一种与过去一切国家形式全然不同的性质。

这种人类中心主义现正在人类的所有层面——个人、种族、阶级和国家——基于其自我和权力而引发无穷尽的冲突。同时，由于破坏了自然的秩序，它的反自然性质正转变为一种反人类性质，反过来威胁着人类生存的基础。人类中心主义已到了把人类本身推入自己掘下的陷坑边缘。不知自我否定的主权超级大国的对峙，无法遏制的核战争对人类全面破坏的可能性，摇摇欲坠的仅靠恐怖平衡维系的世界和平——所有这一切都是由政治上的人类中心主义所造成的自陷困境的局面。

当前的时代不仅是一个末法时代，而且是一个法灭的时代。由于人类中心主义的根本失败已露端倪，人正在失落他们的中心。无论是素朴的宇宙论，还是上帝或者是人，都不再能成为人们可赖以安身立命的中心。那么还留下什么与宇宙、上帝或人不同的基本法则呢？一切法则皆荡然无存。人类现在正“生死沉浮”在一个无法无天的时代。这个法灭或无法无天的时代，始终蕴含着陷于一个一个恶魔时代的危险。人类在今天必须从本质上克服人类中心主义，必须屹立于无限的“**自我觉悟**的广阔天

地”之中，上帝、人和宇宙森罗万象在其中生气跃然。这是一种全新的宇宙论立场。在这样一个自我觉悟的宇宙论的立场中，包含了原始宇宙论、一神论和“人论”。只有在这一**自我觉悟**的宇宙论的立场上，人类才能**自我觉悟**到自己是一个独一无二、自觉的实体。

我们必须认识，我们今天正在一个法灭和无法无天的时代中生死沉浮。所以，我们也必须认识，我们正面临着将出现一个恶魔时代的危险。没有这种历史的自我认识，就不可能建立一个主权归于人类的世界；同样也不可能克服当今的主权国家。

直到现在，民族国家仍是必要的。但是，现在民族国家已转变为一种恶魔般的存在。民族国家的时代必须终止。人类的时代必须开始。但为达到这一目的，我们必须觉悟到自己对深植于人类本性中的业负有集体的责任。我们必须克服人类中心主义。我们必须进入人类的第三个历史时期，即**自我觉悟**的宇宙论时代。我们每个人都必须悟到，世界和历史之恶的根基就在自我深处——在自我、世界和历史的同一基础中，我们必须悟到已突破自我的本**我**。我们必须把在此展现的宇宙论的“**自我觉悟**的广阔天地”，看作是新的人类基础，并超越民族和国家的界限，我们必须着手建立一个包括最广义人类的**自我觉悟**的一致。我们必须建立一个宇宙中合作的人类社会。这里存在着当今全人类的实际任务。

16 世界宗教的终极

16.1

首先，我要对本章标题的含义作一界定。“end”一词至少有两层含义：一是“极限”、“边界”或“终止”；一是“目的”、“目标”或“存在的理由”。第一层含义意指时空或某种存在的极限，带有否定性的意味；第二层则更具有肯定性的含义，意味着前进的趋向、一种要去达到的最终目标，或一种要去实现的终极道理。由于我要讨论现有形式“世界宗教”的局限性和将在未来实现的真正的“世界宗教”，这双重含义给我当前的论题提供了一个非常合适的动态的丰富意蕴。

因此，“世界宗教的终极”一方面意味着现在的世界各种宗教多半因当前世界和人类环境的急剧变化而走向终局，在它们不应再被称作真正的“世界宗教”的意义上达到了“极限”。因而另一方面，它意味着现在必须探索一种真正的“世界宗教”形式，并作为鹄的来使之实现，也就是为了妥善处理现在和未来的世界局势和人类困境所要实现的目标。

心中记住了上述这种双重内涵，让我先解释“世界宗教”一

词。门斯金(Gustav Mensching)将宗教划分为三类：自然宗教(Naturreligion)，种族宗教(Volksreligion)和世界宗教(Weltreligion)。在史前的长远时代，人类处于自然宗教或原始宗教阶段。人们为生活而冒种种危险，感到自然界神秘莫测、吉凶无常，遂以感激和畏惧的心情崇拜自然力量。自然宗教是在与自然环境密切接触的原始人中自发产生的一种宗教，它得到家庭、家族、氏族和部落的支持。在这类宗教中，人、自然与诸神几乎完全交融为一。"无差别性"(这一术语将在下面讨论)是其基本的特征。在另一方面，通常被认为出现于人类"文化"曙光初露时期的种族宗教，是一种将人与自然、人与诸神分离开来的宗教，人们自觉地认识到这种分离，各种发展起来的仪式多半是用来克服这种分离。因此，种族宗教是一种比较发展的宗教形态，在这种宗教中，由于察觉到"超凡"或"超自然"的事物，人就在某种程度上摆脱了自然的束缚，它得到更大的人类集团(比如种族或民族)的支持。古代埃及、波斯、希腊、罗马、印度等宗教都是种族宗教的实例，更大的、迄今仍存在的则有犹太教、印度教、道教和神道教。然而，撇开形态上的差异，种族或民族宗教在结构上与原始或自然宗教并无根本的差异，因为它也是在由地域、文化及血缘关系等特征所决定的特定的群体中自然产生的。此外，在原始宗教与种族宗教中，虽然有某些程度上的差异，但都强调群体原则而不重视个体或个人意识。

然而，世界宗教在结构上与上述两种宗教有着基本的差异。基督教、伊斯兰教和佛教，可以正确地被称为世界宗教，都来自种族的或民族的宗教。但它们在结构上与其母体至少有六种差别：

1、世界宗教——基督教、伊斯兰教、佛教——具有普遍性。它可以超出特定的种族或民族范围而传播，不永久受制于它所

从出的那一社会的与历史的群体。在这个意义上，世界宗教不仅摆脱了对自然的依赖，而且也不受任何民族地位的束缚。

2、种族宗教多少是在由特定的种族群体所形成的社会传统中产生的，在既定的群体中，所有成员都自动地而且几乎是无意识地从属于该宗教。但三大世界宗教都有其唯一的教主——耶稣、穆罕默德、乔达摩——作为创始人。他们都宣称普遍拯救人类，并各有特殊的、明确的和个人的体验所实现的普遍性的宗教真理。世界宗教要求它们的信徒自觉地和有意识地接受其创始人所阐发的真理。

3、种族宗教所开展的，是它所自出的特定集团的共同和基本的宗教生活。由于这种宗教生活强调有别于其他社会的特殊性，因而它是封闭的和排他的。而世界宗教则是一种特殊的宗教团体，其成员并非由于出生而自动地参加的，而是经过每个人有意识的自觉选择。就强调宗教真理对人类的普遍性而言，它是开放的、包容一切的。最后，皈依本宗也是世界宗教所必要的。

4、种族宗教常渗透于其所自出的群体的政治、法律、经济、道德生活中，也渗透于其社会风俗中。这样它就为这一集团提供了一种社会—文化的完整性原则。一位政治和军事首长同时往往就是一位宗教领袖，被其信徒视为一个大祭司或先知。反之，世界宗教则倾向于否定或逾越世俗权威和此岸性，而强调超越的真理和"天国"、"净土"等类的彼岸性，脱离政治和信仰自由是世界宗教的理想。

5、由于种族宗教通常是在既定的群体中自发和自然产生的，它往往缺乏一种规范的经典、明确的信条和有组织的宗教制度。对比之下，世界宗教是建立在来自创始人教导的经典和系统教义上。它们并具有组织完善的宗教团体，创始人在其中被当作神、先知或理想的人格楷模而予以崇拜。

6、在种族宗教的宗教生活中，群体高于组成它的个体。在世界宗教中虽不乏群体意识，但主要是强调个人及每个人的内心觉悟。因此，世界宗教的信仰和价值准则植根于人的内心深处。这里，包括全人类的世界宗教的普遍性质，遂与强调个人和信徒内心觉悟不可分割地结合起来。

分别归属于上述三种主要类型的任何一种宗教，虽也可以具备其他类型的特点，我是在基本结构上加以分类的。这三类宗教在历史上的出现，可以说是与人类意识的三个发展阶段相对应的。在自然或原始宗教中，人和自然几乎是完全合一的；人在万物一体的混沌状态中几乎没有意识到与自然分离。"上帝"在这一阶段多少是与自然同一的。因此在原始水平上，"自然"是个最根本和无所不包的观念，"无差别性"是其基本特征。

在种族宗教中，人类自觉地认识到与自然和上帝的分离。这使人从自然的束缚中摆脱出来，并在某种程度上与上帝形成对峙。仪式和礼仪的发展就是为了克服这种分离感。在种族宗教中，认识到自己是某一具有共同的仪式和礼仪的群体（家庭、氏族、部落或民族）中的一员。既不是自然，也不是个体意识，而是以人的群体作为基础。虽然如此，在像犹太教和印度教这些较发展的种族宗教中，也不容忽视诸如意志、自我、灵魂之类观念的重要性。

对照之下，在世界宗教中，个人被视为一个独立自主的存在。他或她意识到自己作为一个人，无论对自然还是对群体都是不受束缚的。人深刻感到自己与自然和上帝的分离，而这种分离又被认为是能够克服的，不仅依靠为该群体所共有的那些仪式，而且更主要地依靠信仰和个人内心深处的觉悟。这样，在世界宗教中首要的是，个人不仅是群体的一员，而且是一个完全独立的个人。没有这样一种个体化的意识，自然、群体或上帝都

不可能被真正认识到。因此可以说，世界宗教对应着人类意识发展的最高阶段，在这一阶段中，自然、人与上帝动态地合为一体。

16.2

基督教、伊斯兰教、佛教都超出自己的祖国，传播到地球上的广大地域。以犹太教为母质，诞生于巴勒斯坦的基督教，散布到世界每一角落。崛起于阿拉伯的伊斯兰教，其信徒不仅来自于阿拉伯世界，而且遍及非洲、印度和东南亚。从印度教中兴起的佛教业已遍布亚洲的大部，现在远播到夏威夷、美洲大陆和欧洲的一部分。这三大宗教的目标都是普遍拯救人类，除被称为"世界宗教"之外，也被称为"普遍宗教"。

这里重点论述我最熟悉的两个世界宗教。虽然基督教无疑是伟大的世界宗教之一，但在其现存形态上，它应该说具有"西方的"特质。众所周知，犹太形态的原始基督教从一开始就掺和着希腊文化，其后历经罗马化，日耳曼化，终于主要在欧洲和美洲被"现代化"了。通过这一漫长的历史过程，基督教逐渐体现在西方文化与文明的基础上。这一体现是如此深刻，以致如果不充分了解基督教，对西方文化与文明的任何一方面也就不可能正确了解。同时，基督教本身在信仰和思想上的发展，也迎合了西方人的需要。就此而言，当代的基督教形态首先就是基督教、西方文化和西方思维方式相互交融的历史结果。另一方面，由于西方文化也体现在基督教中，我们能否说基督教与西方文化在漫长历史中的交融（这一交融为基督教成为一个世界宗教提供了丰富的遗产），也把它限定为一种西方形态的世界宗教

呢?①

当基督教被引进非西方国家时,这一点就表现得十分明显。西方人家喻户晓的事物,东方人却视作舶来品。在非西方国家中,基督教时被接受,时遭拒斥,其原因不在于它的宗教性质,而在于它的西方特点。基督教要成为一个真正的世界宗教,它必须突破现存的西方形态的局限。

佛教也同样如此。由于其普遍性,它被当之无愧地称作世界宗教。佛教已经传播到东南亚、中国、朝鲜和日本,远远超出了印度本土的国界。在漫长的历史中,佛教已深深地扎根在亚洲国家中,因而也体现了东方的文化。虽然在印度、东南亚、中国和日本的佛教各有其自己的地区特征,但现在佛教的各种形态一般都具有强烈的东方色彩。因此正如基督教一样,佛教在与各种东方文化的水乳交融中被赋予一种世界宗教的质量上的丰富性,同时,这种交融也使佛教的发展局限在迄今的东方式的世界宗教形态中。近来,佛教已被引入西方世界,看来它之所以被西方人接受或拒斥,也往往在于其东方的特点。

我曾说过,基督教和佛教通过各自与东西方文化结合而发展为世界宗教,其结果就是,它们的现在形态只能是西方式的或东方式的世界宗教。这是一个必须这样承认的历史事实。再则,在历史上,不存在基督教与佛教"本质"的那种东西,这只能是一种非历史主义的抽象。不管宗教想怎样超凡出尘或自信如此,它只能具有一种特定的历史形态。它只能在既定的历史和文化条件下发展。作为这一无可否认的事实之结果,对基督教和佛教两者而言,现在形态的基督教是西方化的世界宗教,佛教则是

---

① 见久松真一、西谷启治编:《禅的精髓与人类真理》一书中"基督教与无的思想"一文,东京,宗文社,1969年,第423—424页。

东方化的世界宗教。虽然我承认这种历史的必然性，但也坚信我们已到了这样一个历史时刻，即我们不能再接受历史上形成的现存基督教和佛教便是它们的最后发展的阶段。这是因为，“世界”这一概念的含义以及人的地位和人的精神需求，现在正处在根本变化中。

16.3

我们都意识到，世界正在缩小。随着科学技术，特别是在交通和通讯领域里的异乎寻常的发展，地理差距已大体上被克服了。没有一个国家能脱离世界的其他部分而孤立存在。国家间的政治、经济和文化上的交往促使它们更紧密地结合起来。我们正迅速地成为“一个世界”。

但是，这并非说这样一个“单一”就此变得和谐起来。技术发展使世界变小了，各国间相互联系的纽带越抽越紧，这既有积极意义，也有消极意义。就积极一面而言，以前关山远隔的各民族间的相互了解和合作与日俱增。就消极一面而言，为谋求本国利益，各国间的分歧和对立也变得更为明显和剧烈，新的冲突以比从前更大的规模出现。但这些积极面和消极面一起意味着世界上每一个国家现在正分享一个共同的命运。当我们看到如果没有世界规模的合作，像人口爆炸、自然资源的利用、能源、食物、污染、裁军、防止核扩散等重大问题就一个也不可能得到解决时，这一点就越来越清楚了。我们多少次被提醒核武器对全人类带来彻底毁灭的现实可能性。“生存还是不生存”现在已成为全世界的共同问题。人类现在是休戚相关，命运与共。

“世界”一词直到最近还被理解为各国的汇聚或集合。在这

意义上，世界是在量的观点上被理解的。国联和联合国就是这一观点的典型。一个国家就是世界的一个组成单元。“国际”在其最广大的意义上已与“世界”一词交替使用。例如，“国际展览会”常被称为“世界博览会”。这样，世界不是从其本身这一方面，而是从组成的国家这一方面来被理解的。

我认为这种理解现在已经过时了。我们必须超出这一理解，因为我们的世界现在正变得不仅是各国之间的汇集了。我们现在事实上是一个单一的共同体，具有相同的命运。超出了特定的国家或国家集团，在质上作为一个整体的全人类，现在正面临着存亡未卜的共同风险。在这样的局势中，必须重申的是，“世界”的含义和特征正在迅速发生变化。所以，我主张“世界”一词与其在量上倒不如在质上来被理解，也就是说，世界不只是各国的聚集，而是参与共同生活和承担共同命运的一体化的人类共同体。国家不再是理解世界的一个真正的单元；世界本身才是唯一的基本单元。据此，我们不应该谋求从“国家”这一面来理解和认识“世界”，而应该从世界的立场来处理国家。在这意义上，“国际”就不能再作为“世界”的同义词了。现在的世界是“超国际”的。

同样，把东西方看成好像是世界的两大组成部分来谈论，现在也不再完满了。虽然世界可以照此二维地划分，但东西方及其相互关系必须被三维地，从单一世界的立场出发，动态地来理解，其他文化和经济的划分亦复如此。

如果“世界”一词在今天和将来从质上被理解为一个单一的、休戚相关的人类共同体，在其中东西方和其他各国都被动态地结合为一体——我相信这是我们的现实情况——我们就不能把基督教是西方式的而佛教是东方式的历史事实看作定论，简单地接受下来。相反，如果基督教和佛教真是其本质上的“世界

宗教”的话，它们就必须突破各自的东西方特征的局限，成为世界宗教的普遍形态，这就是真正意义上的世界宗教。关于“世界宗教的普遍形态”，我无意把世界宗教解释为遍布全世界的宗教，因为这只是在地理上，因此也是在量的意义上的“遍布全世界”。必须超越这种量的方法，因为我们正达到历史上的某一时刻，这一世界必须从质上来理解。

与其谋求把基督教和佛教在地理意义上向全世界传播，我们不如力求重新把握其作为真正的世界宗教的普遍性质。只有对它们的最深刻的意义上的普遍拯救的概念进行再认识，基督教才可能在东方真正立足，成为东方形态的基督教；佛教也才能在西方土壤里扎根，并成为西方形态的佛教。这两种宗教交融之日，也就是它们真正成为普遍性的世界宗教之时。

然而，这并非提示基督教只要披上东方外衣便成了东方式的世界宗教，也不意味佛教在西方要穿上西装。正如基督教只有表现为一种西方化的世界宗教，才能在西方人中成为积极和必需的，它也应该使自己表现为东方化的基督教，才肯定地能在东方人中成为积极和必需的。但正如我在前面所述，即使把现存基督教局限为一种西方式的世界宗教，这恐怕也是很成问题的。因此，关于基督教的“扩张主义观点”，也就是希望只要扩大自己就能变成一种东方化的世界宗教的观点，不仅是不适当的，而且多少也是错误的。较为正确地说，为使基督教真正成为一种普遍性的宗教，首先应超越现存的西方形态，并重新把握其普遍拯救的精神，也即重新把握其作为世界宗教的普遍性实质。这一实质由于基督教与西方文化紧密联系，已变得隐晦不明，甚至受到局限。只有真正重新把握住了它作为世界宗教的普遍性实质，基督教才能在东方具有充分的基础将自己完全表现为一种东方化的世界宗教。作为一种本质上是普遍性的宗教，基督教本身

既不是西方的也不是东方的世界宗教，它在历史的过程中，根据地理和文化环境，可以成为既是西方的又是东方的世界宗教。这就要求不仅是换一身衣衫而已。由于基督教体现了西方文化，它现在所穿的西方外衣与基督教的拯救观念结合得如此紧密，以至于基督教的“本身”也受了西方特征的限制，那就必须加以改变，以适应包括东方人在内的当代人的精神需求。上一段有关基督教的论述，经必要的修正，也完全适用于现在佛教的情况。

简言之，基督教和佛教必须突破它们传统的东西方式的世界宗教的模式，而在东西方都能同样地立足生根，却又必须在实质上不受其东西方模式的束缚。在既定的现在历史条件下，这就是对这两大宗教所包含的普遍拯救观念进行再认识的真正意义。成为一种“普遍的”世界宗教，并不意味着一种通用于东西方的铁板一块的宗教，而是要求它具有一种动态结构，能够按其发展所在的地区，采用东、西方的任何一种形态，而不受那一地区的限制。如果基督教和佛教能真正重新掌握其各自的普遍拯救全人类的观念，那么两者如此动态地实现“普遍的”世界宗教或许是可能的。

这种对作为真正的世界宗教的普遍性质的重新认识，无论对西方的基督教还是对东方的佛教都是同样必要的。这两种宗教都如此彻底地各自为西方和东方的精神文化所吸收，早已失去它们的新鲜感和生动性，以致在它们自己的社会里都好象十分陈旧和过时了。这里再提一下，改变过时陈旧的框架，重建真正适合于全人类的普遍性宗教，并在它们的故乡使真正的宗教精神重具活力，对这两种宗教就显得刻不容缓的了。

就在新的领域中扎根并在旧领域中重具活力这两点言，基督教和佛教现在必须克服因历史和狭隘的地域所造成的局限

性。根据"世界"的新涵义，现存的基督教和佛教严格说都不能称作"世界宗教"，因为它们的普遍性质一直受到西方或东方特质的极大限制。在此，我们指的是"世界宗教的终极"的第一层含义，也就是像现在形态的基督教和佛教这样的世界宗教的最后限界或终结。①

16.4

现在，我来谈这一章"世界宗教的终极"的第二层含义：世界各大宗教所要达到和实现的目标。

在《罗马书》中，保罗说："犹太人和希腊人并没有分别，因为众人同有一位主。"在保罗时代，犹太人与希腊人之间的差别，如果有的话，比我们这一时代的东方人与西方人之间的差别更为原始。只要我们回想一下在保罗时代关于割礼与反割礼的争论，这一点就不难想象了。不过，保罗坚持说在犹太人与希腊人之间不存在分别。这确实应归于他那超越犹太人与希腊人生活方式上的差别，将宗教真理普被全人类的深刻洞察。仿效圣保罗的话，现在我们必须说："在东方人和西方人之间没有分别"，并看到超越东西方特质，对所有人都共同的宗教真理。② 鉴于世界现在正成为一个单一的、生死相依的共同体，在这种最普遍化的宗教形态中醒悟到普遍拯救对我们的需要，那就是不容或缓的了。

---

① 参见阿部正雄：《佛教和基督教当今面临的问题》(《日本宗教》第3卷，第2—3期，1963年)；《基督教与佛教中的人与自然》(《日本宗教》第7卷，第1期，1971年)。

② 石井正志：《论世界宗教之爱》，东京，1973年，第65页，注2。

基督教在犹太教背景下出现。佛教脱胎于古代印度教。虽然它们都提出普济众生，并在此意义上被称为"世界宗教"，但其基本性质仍是非常不同的。这至少应部分地归诸他们母体宗教的不同特质，部分地应归诸他们创始人的不同个性。

犹太教是一个种族宗教，在这个宗教中，人的意志服从还是违反上帝的意志，是一个至关重大的问题。它可以说是依靠强烈地认识到神—人分离而超越了最初的万物一体的原始阶段。在犹太教中，上帝是独一无二的，那个超自然的、人格化的神创造、维护并主宰着人类和世界，而首先是命令人类去实现正义。因此，它是一种十分重视道德的宗教，在这种宗教中，人与自然的分离或合一变为一个次要的问题了。冲破犹太教的种族体制而成为世界宗教的基督教，将重心放在基督耶稣身上，把他作为人与上帝重新合一的理想，并通过上帝显示在基督身上的牺牲之爱，宣扬对人类的普遍拯救。然而，在基督教中也同犹太教一样，人是否服从上帝的意志是一个至关重大的问题，在这里虽也强调神的公正和正义，它被看作包容于上帝之爱中。当然也不甚重视人与自然的分离或合一。如保罗"罪的工价是死亡"一语所代表的，恶与罪是比生与死更为深切地感受到的问题。死亡被认为是罪的结果，而不是由其他方式所致。

佛教从中脱胎的印度教也是一种种族宗教，它有点意识到人、自然与诸神间的分别。一座超自然神的万神殿和各种仪式活动，即为克服这些分别而存在。虽然人类意志的问题采取业的形式，但业这概念包含人和宇宙两方面。所以它主要不是一种道德的宗教，而是一种着重于自然和宇宙的宗教，在这种宗教中，人和其他众生所共具的生死问题，比善恶问题得到更为严肃的对待。佛教克服了印度教所固有的种族特性，鼓吹依靠自己亲证真实本性而得到普遍拯救，从而使自己成为一种世界性宗教，

这种亲证可以不管种姓差别而实现。但在佛教中也像印度教一样，生死问题比善恶问题得到更严肃的对待，也不存在一种能主持正义的至上神。

诚然，通过冲破各自种族群体的樊篱，基督教和佛教打开了一条全新的、人类都可以得到的同终极实在直接接触的道路。人类脱离对自然和群体的依附而实现心灵上的自由，获得最深刻的自我意识。但必须强调的是，基督教与佛教克服它们原来种族樊篱的道路，并不相同。

基督教冲破其母体宗教的种族局限，是在一种更个性化、更超自然化的趋向上进行的，在这一趋向中，神意和神谕是最重要的。相反，佛教克服其原来的种族框架是趋向于复归到万物浑然一体的原初自然状态，事物本来的“如”，远较神意和神谕更为重要。在这里，佛教重申了蕴含在自然宗教中的万物一体的思想。

这种差异可从下列三点说明之：

1．犹太教已认识到人与上帝的分离，在基督教中，则更深刻、更彻底地认识到这种分离，以致到了这一程度：只有通过耶稣基督无条件的、自我牺牲的爱的体现，才能克服人与上帝的分离。在基督教中，强调人—神分离，更甚于人与神的原初合一；必须获得的人与神的重新合一，较之任何一类当下直接领悟的人—神合一更为必要。在佛教中，首先强调的与其说是任何形式的神—人分离，不如说是最原初的统一。它旨在直接复归于原初的自然状态，而不是复归于某种理想的超自然状态。

2．据此，基督教是较重价值的、重规范的、重未来的，并且倾向于道德的和目的论的。它在规范的、“应当的”状态中体验到至善，绝对被看作权威的、体现绝对正义的东西。虽然上帝无

条件的爱在此可能是最为基本的，但顺从或违背神的统治和裁判的课题却从未被忽视过。

佛教是一种重自然的、重现在甚于重未来的，并倾向于神秘主义的和本体论的宗教。在自然的、当下呈现的状态中实现至善。绝对被视为某种本质的、和谐的统一。虽也有报应与惩罚的观念，相比之下却不太重要。

3. 在基督教中，神一人关系也许可以喻作父一子的关系。父亲代表着规范、秩序和公正。儿子对父亲表现出矛盾的心理，在同一时刻，儿子既爱又恨这威严的父亲。由于儿子对父亲这种不可避免的分离、独立与自治，人们把重新合一作为一个目标来探索。由于基督教是家长式的，神的爱总是蕴含着公正和正义的观念。既然如此强调意志，它的实施既可以产生自主，也可以导致个人主义。

在佛教中，神一人关系则更类似于母一子关系。母亲代表着接纳、合一与和谐。孩子的生命始于母腹之中，在母亲怀抱中成长。孩子越是与他从世界独立出来后的自我疏离和异化作斗争，他就越渴望复归于母亲的怀抱。正因为佛教是母性化的，它具有容受性的、融合性的及倾向于同体的特点，它亦潜藏着失去个性的危险。

16.5

今天，许多人感到举目无亲、漂萍无根。他们失去了他们的家园，失去了最后的安身立命之处。当前盛行的科学主义的、机械主义的和对象化的思想方式，已经割断了我们与精神家园的古老联系。在各国之间和各社会阶级中占支配地位的

斗争原则，以及在今天人们中的个人主义倾向，摧毁了人与精神家园的原初统一。人与自然的疏离、与家庭的疏离、与社会的疏离、与世界的疏离、与自己的疏离，实际上所有这些疏离都起源于自我疏离，亦即通过自我意识而疏离自己。如果没有自我疏离，那么与自然、家庭、群体、世界的疏离都不会产生。这是疏离的基本结构。然而，当代人遭受的疏离或疏远，完全是由当代社会的精神气氛造成的。人们以今天特有的方式离开了最后的安身立命之处。"无家可归"已成我们这一时代的象征，在东方西方莫不如此。从东到西，从西到东，人们怀着寻找他们"家园"的希望和期待在寻找新兴的和外来的宗教。然而，热中于外来的各种不同宗教并不够。对这种匡救来说，我们现在面临的人类处境显然要严重危急得多。因为世界变成一个单一的人类共同体，人们共同关心着人类的存亡问题，每个人比以往任何时候都被迫更加深入地重新调整自己的人性和个性。我们既不能再仅仅满足于作为西方模式世界宗教的父性的基督教，也不能再仅仅满足于作为东方模式世界宗教的母性的佛教。为了提供我们一个真正的"家园"，父亲和母亲都是需要的。但这也不能将其视为仅是基督教与佛教的混合。从基督教神秘仪式传统来看，它并非完全缺乏母性的、接受性的一面；佛教也并非完全没有父性的、重正义的一面。但是，在基督教和佛教中，这两种基本的方面都没有得到彻底实现和和谐的统一。为应付"世界"彻底变化的内涵和随之而来的人类困境，基督教与佛教必须冲破他们各自的西方—父性与东方—母性的结构。每一个宗教都必须发展和深化自己，以成就为一个普遍性的世界宗教形态。正是鉴于这一理由，基督教与佛教之间的接触与对话现已刻不容缓。基督教和佛教通过自我深化以实现普遍性的世界宗教形态，能够以独特的方式成为完全融父性与母性于一体的宗教。如前所

述，精神自由与一种深刻的内心觉醒已大体实现。因此，如果它们发展为普遍化的世界宗教，那么自然宗教中的人、自然与神浑成一体的观念，以及在种族宗教中实现的群体原则，都可以也应该在其中得到充分的发展。在这样一种基督教或佛教中，人、自然和神将判然分明，同时又圆融无碍地成为一体。这就是在不久的将来，为了获得一体化世界的拯救，世界宗教所需达到的目标。

有人也许会说，无论基督教还是佛教现在都已太古老了，恐怕没有能力作这样的转变了。确实，基督教诞生于20个世纪以前，佛教诞生于25个世纪以前。它们现存的教义和教团组织显得缺乏生气和过时。不过我倒要说，基督教仅仅2000岁，佛教也不过2500岁而已。它们还很年轻！谁能断言耶稣所体现的逻各斯（道）与佛陀所证的达磨（法）已发展到尽头？两者都充溢着生命力和不可穷尽。如果今人自身能与逻各斯和达磨接触，那怎么能说基督教和佛教太古老了呢？

在上述两层含义中，"世界宗教的终极"不是一个客观的和历史学上的问题。它是真正有关我们个人和存在的问题。人们是否相信基督教与佛教在未来有可能成为普遍化的世界宗教，这完全取决于人们能否直接与逻各斯与达磨沟通。

Masao Abe
ZEN AND
WESTERN THOUGHT
The Macmillan Press Ltd. 1985
根据麦克米伦出版公司1985年第1版译出

禅与西方思想
〔日〕阿部正雄 著
王雷泉 张汝伦 译

上海译文出版社出版、发行
上海延安中路955弄14号
全国新华书店经销
上海中华印刷厂印刷

开本850×1168 1/32 印张10.5 插页2 字数234,000
1989年2月第1版 1989年2月第1次印刷
印数：00,001—12,500册

ISBN 7-5327-0485-8/B·035
定价：4.15元

译者的话

从禅法到禅宗

禅是梵文 dhyāna 的音译，本作“禅那”，后简称为“禅”，意为定、静虑、思维修。它原来是印度各派宗教和哲学共同的修习方法，其起源可上溯到公元前三千年印度河谷土著达鲁荼毗人苦行文化的象征“大瑜伽行者”雕像。所谓禅定，就是依靠思想意志的高度集中，返观内心，消除杂念，以臻明镜般的宁静状态，并在身心上产生异乎常人的功能，以泯除主客、今与来、可能与实在的对峙。

印度思想与禅定及禅定所导致的神秘体验有关，佛教的创始人释迦牟尼出家后亦从苦行文化的代表人物阿罗逻迦兰和郁达迦罗摩子修习过四禅八定。不过后来释迦悟道创立佛教，修禅的目的及对定境的解释与当时居印度宗教文化主流的婆罗门教不同。婆罗门教从主客合一的定境中得出“梵我合一”的看法，佛陀则得出“万物缘生”的悟解，可见修习禅定离不开一定的世界观和社会人生观。

佛陀逝世后，佛教虽产生部派分裂，但禅定的修习仍为各派所遵循不废。大乘佛教兴起后，更重视解释社会人生和宇宙本质的慧学及菩萨度生的实

践，反对遁世出离的单纯修定。龙树的《大智度论》指出禅定只是获取智慧的手段和济度众生的准备："常乐涅槃从实智慧生，实智慧从一心禅定生"，"静处生定，获得实智慧以度一切。"① 维摩诘更是批判林中枯坐的遁世行为，把禅定与不舍世界的菩萨大悲行结合起来，指出"宴坐"就是"不舍道法而现凡夫事"，"不断烦恼而入涅槃"。②

禅宗与禅定修习有关，但禅宗之"禅"并不限于禅定，它是佛教发展史上一次重大变革，也是出世的印度佛教在重视人文精神的中国土地上一次成功的文化移植。按照西方人类学家雷德斐尔德（Robert Redfield）的文化大、小传统之说，可把哲理化的儒学、道学、大乘佛教中的自力圣道门等归入作为精英文化的"大传统"中，把宗教化的孔教、道教、佛教中的他力净土门及民间信仰等归入作为通俗文化的"小传统"中。佛教大约在公元前后传入中国，东汉以后数百年的战乱割据和社会动荡，使主流文化儒学失落，以标榜神通异能为方便的小乘禅学和依靠他力救拔的净土信仰迎合了中国文化中原为儒家主

① 《大正藏》第25册，第180页。
② 同上书，第14册，第539页。

流文化所掩盖的崇尚神异事迹、探究神秘世界的潜流，大乘般若学亦借助天马行空般的老庄玄学而传播。随着大批知识精英加入佛教传播行列，开始用中国的社会伦理思想和思维方式改铸印度佛教，佛教逐渐走上入世、注重伦常日用和清通简要的道路。与此同时，佛教哲学也刺激并充实了中国"大传统"文化的复兴与重建。印度佛教为中国文化的大、小传统分别迎拒选择，既填补"大传统"遗漏的精神空间，又为"大传统"所吸收改造。就在中印文化双向选择、相互融合的过程中，遂产生出禅宗和受禅宗思想明显影响的宋明理学。

我国禅宗大致经历三个发展阶段：首先以菩提达摩为代表，标榜"藉教悟宗"，是从印度禅学向中国禅宗的转化期。达摩被后世推为禅宗初祖，他在南北朝时来华传法，藉《楞伽经》而创"二入四行"的"宗门"教义。达摩相传在嵩山少林寺面壁九年，号称"壁观婆罗门"。所谓壁观就是"外息诸缘，内心无惴，心如墙壁，可以入道"。从达摩传至五祖弘忍乃至五祖门下神秀，皆以坐禅为务。第二阶段即以六祖慧能为代表的"南宗禅"，揭举"教外别传"，标志着禅宗的确立。慧能以不立文字、摆脱教条的革新姿态，突破传统佛教的烦琐教义和刻板修行，直接复归到佛陀

的证境，以主体当下顿悟为解脱之极境。慧能并不强调坐禅，他说："道由心悟，岂在坐耶？"[1]但禅宗并不绝对废斥坐禅。日僧道元从天童如净学法，就获致其"只管打坐，身心脱落"的心要。慧能的"南宗禅"经门下神会等鼓吹，影响从岭南遍及全国，后衍出曹洞、云门、法眼、沩仰和临济五宗。第三阶段可以宗密的"禅教一致"为代表，随着儒学的复兴和重建，禅宗渐与教下各宗合流。特别到明清时的"禅净合一"，禅宗不复有奋迅直截、激扬踔厉的精神。本书列举的六祖慧能、临济义玄、赵州从谂、希玄道元等人，都是禅宗全盛时期的风云人物。

禅宗的理论基础和特点

"不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛"，代表着禅宗成熟期的思想。禅宗把其他佛教宗派称作"教下"，即依靠语言文字传授，而禅宗是直契佛心，故称"宗门"。禅宗反对的是拘执文字和经典，并非全然放弃经典。菩提达摩和以后各祖，皆以《楞伽经》来印证自己所悟，慧能以后则改以《金刚经》印心。大

---

① 见《六祖法宝坛经》慧能答薛简语。

致可以说，禅宗以大乘的般若空观为理论基础，融合了中国儒家（尤其是孟子）的心性论和老庄的自然主义态度。

铃木大拙指出："禅本质上是洞察人生命本性的艺术，它指出从奴役到自由的道路。"①作为佛教的一个派别，禅宗首先关心人的终极解脱问题，即如何达到像临济所说的那种"无位真人"境界，能够"随处作主，立处皆真"。本书作者引述铃木大拙"临济宗历史性的成功可说基本上源于对'人'的认识，它的未来命运也将有赖于对此认识的活生生的把握"②一段话，实际上含蓄地纠正了铃木以往过分渲染顿悟的偏颇。

常有人把顿悟视为禅宗的目的，其实顿悟并非禅宗首倡，晋竺道生早就提出顿悟成佛义。西方人常将顿悟解释为一种电光石火般瞬息间的直觉。其实，顿悟在禅宗里有"迅速地体悟"、"不依固定修行阶次的体悟"和"不拘时间场合任运于平常生活中体悟"这三层含义，③而禅宗的重点是在悟后如何重新面对人生和世界。正如南泉普愿所说："须向那边会了，

---

① 铃木大拙：《禅宗》(Zen Buddhism)，纽约，1956年，第3页。
② 见本书第3章《真人与慈悲》，第100页。
③ 参见杨惠南：《南禅"顿悟"说的理论基础》（《内明》第153—154期）。

却来这里行履。”①“须向那边会了”，即禅宗所说的顿悟，它只解决宗教解脱的向上门问题，充其量只完成佛教内部的改革使命。“却来这里行履”，则开拓了面向社会现实的道德实践的向下门。禅宗的根本任务就是如何在现实生命中动态地把握住超越的佛心佛性和内在的本心本性的终极合一。在哲学史上，由于禅宗的这一挑战而在本体论上深化了儒家的心性论，完成了沟通中国思想中的宗教解脱与哲学智慧的历史使命。只有把握住禅宗向上和向下两门，才能理解禅为何在现代依然焕发异彩。

禅宗的顿悟解脱，在哲学上把佛教的佛性论思想大大推进了一步。传统的大乘佛教虽宣扬“一切众生悉有佛性”，但这“佛性”只是众生成佛的一种可能性，一种主体在修行“途中”意欲实现的目标。在时间上，须经历转染成净、转迷成悟、转凡成圣的历劫修行过程；在空间上，众生所居的世间与佛土仍隔着遥远的距离。禅宗把“缘起法”运用到包括人与佛、世间与出世间的一切领域，从而克服了主体与客体、可能与现实、现在与将来等二元对立的困境。道元以创造性的诠释方法，故意“误读”传统经典，从哲理上

① 《古尊宿语录》卷12。

解消了佛性的实体性，以“悉有佛性”和“无常佛性”的动态整合概念，使主体在当下现成的每一瞬间把握住无限和永恒，如此则使佛性现成于无常，涅槃落实于生死，理想成就于现实，证悟伴随于修行。春花秋月，日日都是好日；扬眉瞬目，头头皆是佛道。

慧能曾说：“佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角。”①顿悟，这是依般若智慧的作用，完成了从凡到圣的转化，但悟道者并没有离开这个世界。按照大乘的“慈悲”立场，仍须“来这里行履”。故铃木大拙激赏赵州从谂为救度众生而甘受轮回之苦的精神，“我若不下地狱，阿谁等着救度汝等众人?”而悟道与度生并非高深莫测之事，它就体现在担水砍柴的日常生活之中。未悟道前，山是山，水是水；悟道之后，山还是山，水还是水，只是迥非开悟之前的境界。禅宗常说“饥来吃饭，困来即眠”，“平常心是道”，并不是把“道”庸俗化和局限在日常生活之中，而是在平常生活中显出高远境界，出之努力而又忘却努力。这也就是临济所说的“无事是贵人”，致力于悲智双运，而又功成不居，淡然处之。“终日不

① 《六祖法宝坛经·般若品》。

离一切事，不被诸境惑，方名自在人。”[①]这使我们很自然地联想起陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”的物我两忘境界。

禅基于“自我觉悟”，是悲智双运，在生活中当下体悟世界本来面目的一种活泼泼的哲学。禅宗讲究“活泼泼地”，就是解粘去缚，对任何东西都不可执著。

中国禅学向海外的传播

我国的禅宗极盛于唐宋两代。那时朝鲜、日本都不断派僧人来留学求法。本书中重点提到的道元，就是在我国南宋时代从日本来华，向天童如净那里学习了曹洞宗的默照禅，回国后建立起曹洞宗的传承。我国禅宗另一派临济宗，也由日僧荣西传入日本。

本世纪初，日本冈仓天心、释宗演和铃木大拙等人相继把禅宗传到欧美。1927年，铃木的《禅佛教论集》在西方出版后，被历史学家怀特(Lynn White)称为人类文化史上一件大事，其意义之大一如欧洲文艺复兴时期对古希腊柏拉图、亚里士多德著作的

① 《古尊宿语录》卷3。

译介。铃木大拙阐发的禅之悟性，突破了西方思想的蛹壳，使东西方思想在更深层的心智领域中交融。海德格尔晚年偶读铃木的禅学著作叹道："如果我对铃木的了解不差，他在书中所说的，也正是我这一辈子在自己的论著中所想表达的东西。"①精神分析学家荣格、弗洛姆等人或为铃木著作作序评介，或与铃木合著禅学著作，在以西方思想分析、诠释禅学同时，力图以禅的精神匡济西方世风和思想。在今天的西方，禅已蔚为显学，大批禅学著作出版，禅学机构和禅定中心如雨后春笋般地兴起，禅已渗透到西方的哲学、宗教、艺术、医学、心理学、管理学等各个领域。对于今天的西方人来说，禅已不仅仅被当作一种新奇的东方舶来品引进，而是要以西方的思想习惯和语言对禅进行改铸，使禅成为西方人自己的心灵创作和表现②。

阿部正雄和本书要旨

正是在上述背景下，阿部正雄开始了他精深的

① 转引自傅伟勋:《铃木大拙二三事》(《批判的继承与创造的发展》，东大图书公司，1986年，第197页)。

② 韩福瑞:《禅到西方了》(《禅的世界》，志文出版社，1986年，第474页)。

研究工作。他毕业于京都大学，担任过奈良师范大学哲学教授(1952—1980年)，深受京都学派田边元、久松真一、西谷启治等大师熏陶，尤从著名禅学家久松真一研修禅学，本书即题献给这位恩师。他继承了京都学派的学风，致力于东西方思想的相互了解和沟通，并试图使禅的精神注入西方的理智结构和宗教传统中。但与京都学派其他重要人物不同，他有三十年之久的时光是在西方度过的。1955—1957年，作为洛克菲勒基金会的研究学者，他在美国哥伦比亚大学和美国神学院研究基督教神学。从1965年起，作为访问教授，他在哥伦比亚大学、芝加哥大学、卡尔顿学院、普林斯顿大学和美国其他大学担任佛教和日本哲学教席。1980年他从日本到加利福尼亚的卡莱尔蒙特研究院宗教系执教。在长达三十年的游方参学中，他在与西方宗教家和哲学家的对话、交流中砥砺了自己的思想，对佛教和西方思想都达到相当高的造诣。本书是他首次用英文出版的文集，所收论文大部分发表在《东方佛教》、《国际哲学季刊》、《东西方哲学》、《日本宗教》、《泛基督教评论》、《守护神》等杂志上。本书列入由约翰·希克主编的麦克米伦"哲学与宗教丛书"。

阿部正雄撰写本书的主要目的，是为了对付全

球时代人类共同面临的困境，探讨禅能否为未来人类心灵提供一个安身立命之处。要这样做，必须对佛教和包括基督教在内的西方思想进行比较和对话式的研究。

无论东西古今，人都存在着共同的永恒问题，即生命的“存在”问题。阿部正雄在本书的重点《禅与西方思想》一章里，把现实与理想、内心与超越、个别与普遍、暂时与永恒的相峙，归结为事与理之间的相峙。正如作者指出的，东西思想的根本差异，在于对理，即理念与普遍的具体理解，也就是如何把握绝对的问题。阿部正雄举亚里士多德的“存在”、康德的“应当”和龙树的“空”，作为人类在思想和存在上为解决事与理、特殊与普遍的矛盾相峙的三个根本范畴。但是，由于西方这两个基本范畴所体现的实体性和主客二元性，仍无法摆脱人存在的根本困境，也就是怎样使人成为绝对者。那么，兼顾宗教解脱与哲学智慧的禅的“空”或“无”，能否为当今和未来人类提供一个“精神家园”呢？

在此，我们不妨先看一下铃木大拙关于东西方人对待事物态度的阐述。他举日本十七世纪伟大诗人芭蕉的一首俳句和英国诗人丁尼生的一首短诗作为对比。两首诗的题材相仿，都是诗人看到一朵野花

时的感受。铃木指出，对于同一朵野花，东方诗人芭蕉的态度是把自己与这朵花融为一体不赞一词，从中感受到自然血管中的每一脉动，从而把人提升到一个犹如净土一样光辉的领域。而诗人丁尼生则把这朵花与自己对立起来，要用知性、分析的方法，“连根带花”拔起来把它彻底研究一番，这样他就把生活与感受置于一整套分析之下，以满足西方寻根究底的精神。从这两个诗人对待一朵野花的不同态度，反映出东西方趋近实在的不同特征。铃木认为“西方的心灵是分析的、分辨的、分别的、归纳的、个体化的、知性的、客观的、科学的、普遍化的、概念化的、图解的、非人性的、墨守法规的、组织化的、应用权力的、自我中心的、倾向于把自己意志加诸他人之上的，等等”；而东方人的特点则为“综合的、整体化的、合一的、不区分的、演绎的、非体系的、独断的、直观的（或毋宁说是情意的）、非推理的、主观的、精神上个体化而社会上则是群体心理的，等等”。①

阿部正雄并不满足于这种泛泛而谈，他在哲学上深入剖析了东西思想的结构性差异，同时也指出东西方思想的差异并不是截然划分的。在西方思想

① 见铃木大拙和弗洛姆：《禅宗与精神分析》。

中，亦存在着突破西方传统思维结构的潜流，否则就不可能容受东方的禅思想，而禅若要成为东西方思想之间的桥梁，它本身也要作出重大变革。

阿部正雄指出，康德以来的西方哲学经历了一条摸索徘徊的道路。尼采与海德格尔对“非存在”与“无”的探讨，显然是在“存在”与“应当”之外另辟蹊径。它显然回应着东方禅佛教“无”的立场，但他们都不能完全摆脱西方形而上学的传统路径。而禅宗超越思与不思的非思量立场，将能有效地克服西方的实体性思维。阿部显然清楚地了解印度禅演化为中国禅宗的历史经验。要使东方禅宗思想为西方人接受，必须适应西方人重逻辑分析的特性。故他在本书介绍禅学时，运用西方哲学的思辨结构，进行严密的逻辑论证，他不像他的老师铃木大拙那样，企图以禅包摄西方学术，他认为禅若想真正适合当今人类的需要，它也必须把西方的“存在”和“应当”的观点包容于内，充分认识到人类思想中的肯定性和创造性方面。

阿部正雄的壮志宏愿

东西方文化各有其渊源和背景。一般讲，源自

希伯来和希腊传统的西方文化关心对自然的认知，较重对物之学；我国在“五四”以前作为主流文化的儒学关心道德人格的成就，较重对人之学；印度文化关心自我的解脱，较重出世之学。当前全人类正面临一个全球时代。现代科学技术的发展，使以前关山阻隔的各民族连结为一个具有共同命运的整体。因此，势必要有一种新的精神视界作为全球时代的真正的文化基础。

当前的一体化世界，主要是西方工业化的产物。现代工业化社会中出现的科学主义、机械主义和客观化思想方式，已经割断了人们与精神家园的古老联系，无“家”可归已成了这一时代的象征。阿部正雄贯穿全书的主旨，就是试图奠定一种“人格主义的宇宙论”或“自我觉悟的宇宙论”，以解决诸如环境污染、生态失衡、道德沦丧、强权政治、核战争威胁等全球性的重大问题，为人的社会和历史提供意义、目的和方向。这虽是一个雄心勃勃的壮志宏愿，却未免力不从心。这里明显地受到他老师久松真一的影响。久松领导的佛教团体 F.A.S. 协会，就企图建构一个新的社会模式。所谓 F.A.S.，取自其理想社会的三个中心观念：Formless Self（无相之自我）、All Mankind（全人类）和 Supra-historically（超历史地），

意即要觉悟到自己的真我，即那个无相之自我，站在全人类的立场，以成就世界，超越历史而又永恒地创造历史。本书各章，特别是第四编“现在和将来的宗教”在在体现出上述精神。

从文化研究的角度看，本书是颇具启迪意义的。作者以尽可能客观的立场，站在动态整合的高度，力图探索出一条沟通汇合东西方文化的渠道。在横向上，作者指出在保持东西方文化各自特性的基础上，应创立出一种崭新的、更高层次的、一体化的世界文化，这种“一体化”，既不是某种文化从量上吞并另一种文化，也不是焊接式或镶嵌式的拼合。在纵向上，打通科学、哲学、宗教的畛域，使对物、对人、出世之学既互相补充又各擅胜场。这种审慎、平允的努力，应该说还是可取的。在全球一体化的时代，需要有一种汇合东西方文化为一体的文化，是全人类的共同愿望和趋向。阿部正雄和其先行者铃木大拙等人的壮志宏愿能否成功地实现，当然还要拭目以待。不过，阿部正雄的这部书，如果能在缔造这种新文化的进程中迈出了哪怕是微小的一步，那么在这项雄伟的事业上也应该是有其一份贡献的。禅宗诞生在我们中国，禅学在当今世界的流布，既是我们中国人的光荣，也是对我们华夏子孙无声的鞭策。我们翻译

这部书，无非也是为我国正在兴起的禅学研究和比较文化研究略尽绵薄之力。

本书第5、6、7章由张汝伦同志译出，王雷波同志助译了第13、14、15章。上海译文出版社副编审张理初同志为本书定稿付出了巨大劳动，从译名的审定到译序的撰写，都渗透着他的心血，谨在此致以最诚挚的谢意。由于本书内容以禅佛教为主体，牵涉到东西方哲学、神学的许多方面，限于水平，译文一定有不当甚至错误之处，敬希广大读者不吝指正。

王雷泉